HESÍODO

TRABAJOS Y DÍAS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Y
ALFONSO MARTÍNEZ DÍEZ



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de esta obra ha sido revisada por LUIS ALBERTO DE CUENCA Y PRADO.

A. Pérez Jiménez ha traducido las *Obras* y A. Martínez Diez los *Fragmentos*.

Depósito Legal: M. 34285-1978.

ISBN 84-249-3517-9. Guaflex.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1978.—4895.

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. *Datos biográficos*

La existencia real de Hesíodo no ha suscitado entre los investigadores las dudas que envuelven la figura semilegendaria de Homero, si bien no faltan relatos ficticios sobre su origen, su vida y su muerte[1]. Es el producto de la mente creativa de quienes quisieron dar historia a los poetas cuyas obras son punto de arranque para casi toda la literatura posterior.

Lo único seguro que sabemos de Hesíodo son las noticias que él mismo, fiel a las tendencias individualizadoras que apuntan ya en su época, nos ha procurado en sus obras.

El padre de Hesíodo era un comerciante de la ciudad eolia de Cime que, arruinado, se trasladó a Ascra, en Beocia, donde adquirió alguna fortuna (*Trabajos* 631-640).

La aceptación de la noticia sobre el viaje del padre de Hesíodo plantea ante todo un problema: ¿cómo se concilia el hecho de que, huyendo de Calcis por su pobreza, vaya a establecerse precisamente en Ascra?

---

[1] Para una exposición pormenorizada de todas esas leyendas, cf. P. MAZON, *Hésiode, Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier,* París, 1928, págs. IX-XIV.

Ya en la antigüedad debió parecerle ridículo al historiador Éforo que el arruinado navegante buscara fortuna en una aldea que el propio Hesíodo describe como «mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena» [2] y cuyos pobres recursos económicos quedan de manifiesto a lo largo de todo el poema. Ante tal evidencia, las elucubraciones del historiador llevaron a concluir otra razón para aquella travesía: tal vez una huida por asesinato. Semejante hipótesis se basaba sin duda en el testimonio de los poemas homéricos, donde el destierro es el único camino de salvación para los que han matado a otro dentro del marco de la tribu y la pena corriente fuera del seno familiar. Aunque esta teoría no deja de tener simpatizantes en la crítica de nuestro siglo, su motivación es injustificada [3].

La posición de Ascra como centro de culto con festivales periódicos en honor de las Musas del Helicón [4], explica mejor los atractivos de la aldea para el padre de Hesíodo. Tales fiestas debían suponer, como es natural, aglomeraciones de gentes venidas de otros lugares que representaban una buena oportunidad para el comerciante avisado. Así el padre de Hesíodo, que había desempeñado en otro tiempo semejante profesión, debió pensar que el lugar era apropiado para reanudarla al tiempo que un pequeño lote de tierra, mal que bien, le proporcionaba suficientes medios para vivir con sus hijos sin necesidad de afrontar los riesgos de la navegación. Y que le fue bien es evidente a juzgar por la situación económica de que goza Hesíodo y por el dicho de que la herencia legada por él permitiera una división.

---

[2] *Trabajos* 640.

[3] Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, páginas 107 y ss.

[4] Véase el testimonio de Pausanias, *Descripción de Grecia* IX 29.

Hesíodo mantuvo, al menos, un pleito con su hermano Perses a causa de la herencia de su padre, y él fue quien salió perjudicado (*Trabajos* 27-41).

La cuestión relativa al pleito o pleitos entre Hesíodo y Perses, así como la existencia real de este último, tiene dividida a la crítica. Algunos autores niegan el carácter verídico de ambos temas: Perses, y cuanto a él se refiere, no pasaría de ser un simple recurso poético para presentar el programa didáctico de Hesíodo[5]. Sin embargo, no hay razón para negar la existencia de Perses si se tiene en cuenta que otras noticias biográficas insertas en los poemas parecen seguras. Además, la misma imprecisión con que Hesíodo nos habla de su hermano puede constituir un argumento a favor de su veracidad. «Si Perses únicamente existió en la imaginación de Hesíodo, ¿por qué no prefiere el poeta una situación mítica como base para sus consejos, al igual que Fénix en la *Ilíada* cuando trata de influir sobre el joven Aquiles, o como él mismo parece haber hecho en sus *Máximas de Quirón?*»[6].

La iniciación poética de Hesíodo tuvo lugar en las laderas del Helicón mientras cuidaba sus rebaños (*Teogonía* 22-24). Cuenta Hesíodo que, mientras apacentaba sus ovejas por las laderas del Helicón, se dirigieron a él las Musas y luego le entregaron una rama de laurel a modo de cetro que simboliza la misión profética que le habían encomendado. Hesíodo parece creer firmemente que ha recibido tal iniciación de las propias Musas y a ellas dedicará, como veremos, el trípode logrado en los certámenes de Calcis. Pero, ¿cómo debemos entender la realidad de esta aparición de las Musas al

---

[5] Esa es la postura, por ej., de H. MUNDING, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt, 1959, y de J. BLÜSCH, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn, 1970.

[6] P. WALCOT, *Hesiod...*, pág. 105.

poeta? «Para la comprensión de vivencia tan extraña a la mentalidad moderna es preciso tener presente que Hesíodo compartía las creencias religiosas de los campesinos de Beocia, los cuales, con cierta frecuencia, veían en los parajes agrestes a las Ninfas o quedaban *nymphólēptoi*, posesos por ellas; y conviene también no perder de vista que, como rapsodo, tenía la misma fe que Homero en las Musas. No es, por tanto, difícil imaginar que, mientras apacentaba sus ovejas en el Helicón, pasase por una experiencia análoga a la de sus paisanos y atribuyese el origen de la misma a las Musas, cuya presencia numinosa creyó tan vivamente percibir, en aquellos parajes familiares, a pesar de poner la tradición en Pieria, al pie del Olimpo, la sede de éstas» [7].

Para la aceptación real del cetro que las Musas ofrecen al poeta, valga la explicación de «que Hesíodo pensara, después de la visión, que su bastón de pastor se había transformado en báculo de cantor» [8].

A pesar de que los poemas de Hesíodo coincidan en algunos tópicos con literaturas y poetas diferentes, la experiencia en sí es real. La existencia de paralelos anteriores puede haber determinado al poeta en la manifestación literaria de su vivencia, pero ello no implica que debamos desechar todo el relato como pura ficción poética. Tampoco la existencia de una disputa entre dos hermanos en un texto hetita impone el que neguemos todo valor real al litigio entre Hesíodo y Perses para calificarlo de simple tópico literario.

Hesíodo, finalmente, participó como aedo en los juegos fúnebres de Anfidamante, rey de Calcis, y allí obtu-

---

[7] L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1967, página 23.

[8] Cf. W. J. Verdenius, «Notes on the Proem of Hesiod's Theogony», *Mnemosyne* 25 (1972), 225-260.

vo como premio un trípode que dedicó a las Musas del Helicón (*Trabajos* 650-662).

Esta última noticia ha encontrado escasa oposición entre los críticos y es uno de los principales argumentos que se esgrimen para situar cronológicamente a nuestro poeta. El material arqueológico demuestra la existencia de competiciones poéticas semejantes en juegos fúnebres de finales del siglo VIII y principios del VII antes de Cristo. En Atenas, por ejemplo, han aparecido cinco trípodes beocios, fechables entre 700-600 a. C., que prueban cómo estos certámenes atraían participantes de diversas localidades de Grecia. Es muy importante un fragmento aparecido en Tebas con una inscripción cuyo tipo de letra nos remonta a los primeros años del siglo VII a. C.; por ella sabemos que fue ganado en los juegos fúnebres de un tal Ecropo y que lo dedicó Isódico a Apolo. Estas ilustraciones arqueológicas ratifican, pues, la verosimilitud del viaje de Hesíodo a Calcis[9].

2. *El problema cronológico*

La datación cronológica de Hesíodo ofrece diferencias muy acusadas según las opiniones de los distintos autores. Es exagerada la cronología que, basándose en la posición de los astros, calcula su vida hacia el siglo IX a. C.; esta argumentación astronómica sólo nos proporciona una fecha *post quem*, 850 a. C., que el contenido mismo de los poemas rebaja por lo menos en un siglo. En el otro extremo están los autores que sitúan a Hesíodo más cerca de Solón que de Homero o se limitan a dar como fecha *ante quem* la época de Semónides de Amorgos, segunda mitad del siglo VII y primera del VI a. C. Dentro de posiciones intermedias, la

[9] Véase P. Walcot, *Hesiod*..., págs. 119-120.

pugna más enconada se libra entre quienes sostienen que la composición de la *Teogonía* tuvo lugar en el último tercio del siglo VIII y los que son partidarios, por el contrario, de la primera mitad del siglo VII a. C. Veamos algunos de los puntos sobre los que gira el debate [10].

Sabemos que en la fundación de Cumas, primera colonia griega en Italia, fechada en 750 a. C., intervinieron hombres de Calcis, Eretria y Cime. Apoyándose en la actividad colonizadora de la Cime eolia, de la que se dice «haber establecido las colonias más antiguas en tierra extranjera» como, por ejemplo, Side en Panfilia, es posible creer que los cimeos que colaboraron en la colonización de Cumas eran de esta Cime y no del puerto eubeo del mismo nombre [11]. Partiendo de aquí, también es posible identificar a estos colonos cimeos con los emigrantes arruinados que llegaron a Grecia junto con el padre de Hesíodo. A diferencia de aquél, que bien pronto se estableció en la aldea beocia de Ascra, algunos debían encontrarse sin acomodo cuando se preparaba la expedición y se enrolaron en ella. Si así fuera, podríamos afirmar que el padre de Hesíodo llegó a Beocia pocos años antes del 750 a. C., con lo cual habría que fechar la *acmé* del poeta hacia 730 a. C. Sin embargo, la poca seguridad de los datos en favor de semejante teoría hace muy arriesgada cualquier afirmación en este sentido.

El material arqueológico, como punto de partida para fechar la *Teogonía*, presenta también muchas limitaciones. Ya de por sí la propia identificación de las figuras representadas en la cerámica de principios del si-

---

[10] Cf., además del cap. V de la obra de P. WALCOT, *Hesiod...*, M. SCHWABL, «Hesíodos», en *Paulys Real. Enc.* Suppl. 12 (1970), 434-486.

[11] A. R. BURN, *The World of Hesiod, a study of the greek middle ages c. 900-700 b. C.*, Londres, 1936, pág. 180.

glo VII a. C. se expone a graves errores de interpretación. La dificultad se agranda al querer ver en dichas figuras determinadas escenas del poema en cuestión. Y siempre cabe la posibilidad de que la tradición sea fuente independiente de inspiración para la obra literaria y para la representación artística. De todos modos, creemos que los restos arqueológicos pueden ser utilizados como argumento secundario en favor de una fecha relativamente temprana [12].

Otro tema que ha planteado serias vacilaciones a la crítica moderna es el de la relación entre Hesíodo y Arquíloco. La leyenda antigua hacía a éste hijo de aquél, transformando así en filiación real la filiación literaria que siempre se ha reconocido en la poesía de ambos. Un análisis real de la poesía por nosotros conservada lleva efectivamente a poder afirmar que la inspiración de Arquíloco apunta a los elementos más personales de la poesía de Hesíodo: el prólogo de la *Teogonía*, las reflexiones sobre dioses y hombres y las descripciones de la vida en las estaciones. Existe un conocimiento perfecto de Hesíodo por parte de Arquíloco, pero en una actitud vital radicalmente distinta a la de su antecesor: Arquíloco «conocía las ideas morales y religiosas de Hesíodo, pero no creía en la justicia divina» [13]. Tenemos aquí, pues, una prueba más en contra de la cronología tardía de Hesíodo.

Ya en la antigüedad era objeto de discusión el tema de si Hesíodo era anterior a Homero, éste a aquél o contemporáneos. Esta última actitud debió ser la responsable del famoso *Certamen*, que interpreta la victoria de Hesíodo en Calcis como superioridad de la poesía hesiódica sobre la de Homero. Actualmente, seguimos encontrando simpatizantes para las tres postu-

---

[12] Cf. P. Walcot, *Hesiod...*, págs. 110-114.

[13] Th. Breitenstein, *Hésiode et Archiloque*, Odensa, 1971, página 59.

ras. Quienes defienden la prioridad de Hesíodo, aducen como prueba de autoridad el testimonio de los autores clásicos que citan en este orden a los poetas más antiguos: Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero. Además, en Homero habría datos que la arqueología demuestra posteriores al 700 a. C., como la táctica hoplítica y el escudo de Agamenón con la Gorgona descritos en la *Ilíada*, el broche de oro de Odiseo, la súplica de Teano o algunas partes de la «Nekyia» [14]. Otros autores sitúan a Hesíodo en la misma época que Homero o como puente entre la *Ilíada* y la *Odisea:* «Un punto de vista plausible es el pensar que la *Ilíada* recibió aproximada, pero no exactamente, la forma en que ahora la tenemos en el siglo VIII a. C., más probablemente en la segunda mitad del siglo que en la primera; que Hesíodo floreció una generación después, poco más o menos; y que la Odisea fue compuesta a su vez una o dos generaciones después de Hesíodo» [15]. Con todo, la evidencia favorece la creencia más general de que Homero es anterior a Hesíodo, tal vez de principios del siglo VIII a. C., o todo lo más de finales de siglo. Sea como fuere, la actividad de ambos poetas es independiente. La poesía homérica se desarrolla en Jonia y la de Hesíodo en Beocia, recogiendo ambas una tradición que se remonta a la *koiné*

---

[14] Cf. M. L. West, *Hesiod, Theogony,* Oxford, 1966, pág. 46. No comparte tales argumentos G. P. Edwards, *The Language of Hesiod in its traditional context,* Oxford, 1971, pág. 205: la táctica hoplítica puede pertenecer al siglo VIII a. C. igual que el escudo de la Gorgona; para el broche de Odiseo, no hay pruebas convincentes; la súplica de Teano no depende de la fuente atenense del siglo VI a. C. postulada por algunos arqueólogos.

[15] M. I. Finley, *The World of Odysseus = El mundo de Odiseo* [trad. M. Hernández Barroso], La Habana, 1970, pág. 44, con el cual coinciden F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus,* Nueva York, 1967 (= Ithaca, 1949), y Wade-Gery, *The Poet of the Iliad,* Cambridge, 1952.

cultural de la última época micénica, pero que durante los siglos oscuros ha evolucionado de forma diferente [16].

El punto más importante, y tal vez el más discutido, para la fijación cronológica de Hesíodo está constituido por la relación del viaje del poeta a Calcis con algún momento de la Guerra Lelantina. Un primer problema: la identificación del rey Anfidamante en cuyos juegos fúnebres participó Hesíodo. Si efectivamente se trata del rey muerto en la batalla naval con los eretrios de que nos habla Tucídides (1173) y del rey calcidio que pereció en la Guerra Lelantina al decir de Plutarco (*Moralia* 153F), todo se resolvería conociendo la fecha concreta de esta guerra. Pero la cronología del conflicto es objeto de serias discusiones y las fechas que se proponen oscilan entre el siglo VIII y el VI a. C. [17]. Un dato permite identificar al Anfidamante de Hesíodo con el de la batalla naval aludida por Tucídides: los hijos de Anfidamante difícilmente habrían podido quemar en los juegos el cuerpo real de su padre; en efecto, entre la convocatoria de tales juegos y la celebración de los mismos debió mediar el tiempo suficiente para que Hesíodo y otros participantes de lugares más apartados que Beocia pudieran llegar a Calcis. Que no se trata de un culto tradicional a algún antepasado es evidente por la forma en que Hesíodo se refiere al acontecimiento, como un suceso especial y no periódico. Así, la dificultad que entraña el hecho de que se trate de unos

---

[16] Cf. J. A. NOTOPOULOS, «Homer, Hesiod and the Achaean heritage of oral poetry», *Hesperia* 29 (1960), 177-197, J. DE HOZ, «Poesía oral independiente de Homero en Hesíodo y los himnos homéricos», *Emerita* 32 (1964), 283-298.

[17] Es el eterno dilema de la cronología antigua, una datación baja, sostenida por Beloch y Meyer, entre otros, frente a otra más alta, propugnada por Bengston y Forrest. Cf. G. P. EDWARDS, *The Language*..., pág. 204, y G. TEDESCHI, «La guerra lelantea e la cronologia esiodea», en *Studi L. A. Stella*, Trieste, 1975, págs. 149-168.

juegos especiales por un rey muerto, pero sin que en ellos se queme un cadáver, se resuelve pensando que muriera en batalla naval. De todos modos, la hipótesis en que debe fundarse la identificación de este Anfidamante y las dificultades que rodean la fijación cronológica de la batalla en que murió, impiden llegar a una conclusión segura.

A la vista de los datos y teoría expuestos, lo único que podemos afirmar es que Hesíodo vivió en algún momento del siglo VIII, en su segunda mitad, o como máximo en el primer cuarto del siglo VII, pero no hacia el 650 a. C., como pretenden algunos, ni mucho menos en época posterior.

3. *El mundo de Hesíodo*

La gran aportación del siglo VIII a. C. a la historia de Grecia es la consolidación de la *polis*. Se han buscado frecuentemente las causas de este fenómeno de tanta trascendencia para la evolución posterior del mundo heleno, pero la oscuridad que envuelve la época comprendida entre la desaparición de las monarquías micénicas y el establecimiento de las sociedades aristocráticas, siglos XII-IX a. C., no permiten conocer en forma clara y precisa sus orígenes.

Se supone que la *polis* como estructura social surge en Jonia en algún momento del siglo VIII. Hay razones para creer que así fue: Asia Menor aparece como meta de emigraciones desde finales del II milenio a. C. y después, siglos X-IX, de una desorganizada expansión de aqueos que probablemente huyeron cuando comenzaron a asentarse los invasores dorios (XII-XI). «Como resultado de este hipotético nuevo movimiento, se emprendió sin duda una considerable expansión de establecimientos. Los habitantes de las ciudades que databan de

la primera oleada de migraciones —Samos, Mileto, Tenos, Priene, Éfeso, Colofón, Lébedos— debieron colonizar nuevos lugares como, por ejemplo, Clazómenas; las áreas no jonias —Antigua Esmirna, Quíos, Focea, Eritrea— debieron ser ocupadas por los jonios» [18].

Es posible que las primeras fundaciones, en la última época micénica, mantuvieran la organización y tradiciones del lugar de origen y que fueran dirigidas por *basileis*, que establecen sociedades parecidas a las micénicas, aunque en un marco más cerrado y orientado a la defensa del medio hostil en que se asientan. En ellas debió mantenerse la estructura tribal y los cultos de la ciudad que los envía. Ello explicaría la coincidencia entre los nombres de las tribus atenienses y los de la Jonia asiática, así como la celebración de algunas fiestas —las Apaturias, por ejemplo— comunes a Atenas y otras ciudades de Asia Menor.

Pero la llegada posterior de esa segunda oleada, que tiene por característica su desorganización, la actividad comercial de estos centros y la ocupación de ciudades no jonias debieron borrar los lazos de parentesco que unían a los miembros de la antigua sociedad. Así, al verse obligada la ciudad a acoger en su seno elementos extraños a las tribus tradicionales, el ideal de *polis* sustituye al antiguo ideal de parentesco de que hacen gala los héroes homéricos.

Este fenómeno pudo ocurrir antes en la Grecia asiática por sus especiales características. En cuanto a la Grecia continental, las causas que luego examinaremos son las que determinarán el cambio a lo largo del siglo VIII y parte del VII a. C.

El aspecto más sintomático en este sentido será la reorganización de la fratría que, desaparecida o redu-

---

[18] C. G. THOMAS, «The Roots of Homeric Kinship», *Historia* 15 (1966), 403.

cida a un puro nombre durante los siglos precedentes, tiene en el siglo VII un carácter artificial: debe englobar a los nobles que conservan tradición de su linaje, a aquellos que la han perdido en una época de grandes dificultades sociales y económicas y a los nuevos ricos que logran una elevada posición gracias al comercio o la industria.

Analicemos ahora otros aspectos fundamentales para entender mejor el nacimiento de la *polis* griega y que contribuyen a una más clara comprensión de los poemas de Hesíodo.

La base económica de las comunidades griegas durante los siglos oscuros era la agricultura. El comercio marítimo había quedado en manos de los fenicios desde la desaparición de la civilización micénica y los pocos datos que tenemos no permiten suponer una actividad griega de este tipo hasta finales del siglo IX o principios del VIII a. C.

En esta época encontramos los primeros enclaves comerciales griegos, eubeos concretamente, en Oriente y Occidente. Por Oriente encontramos cerámica de Calcis, de comienzos del siglo VIII a. C., en Al-Mina y otros lugares de la costa siria; en Occidente, Pitecusa, una isla de la bahía de Nápoles, da testimonio del comercio griego con los etruscos en el primer cuarto del siglo VIII. Años más tarde, hacia 750 a. C., calcidios, eretrios y cimeos fundan la primera colonia griega de Italia, Cumas.

Si, como parece, las causas de estos primeros enclaves fueron principalmente económicas —obtención de metales principalmente—, la cadena de colonias fundadas durante todo el siglo y parte del siguiente obedece además a circunstancias sociales y políticas [19]. Hay que

---

[19] Cf. A. GRAHAM, «Patterns in early Greek Civilization», *Journ. of Hell. St.* (1971), 35-47.

subrayar el hecho de que la vanguardia en la colonización corresponde a poblaciones con pocas tierras cultivables: Calcis, Eretria, Corinto y Mégara.

Después de Cumas, los calcidios fundaron en Italia las colonias de Naxos, 734 a. C., al pie del Etna; Zancle (730 a. C.) les da el dominio del estrecho de Sicilia junto con Regio, otra colonia suya fundada tal vez el mismo año en la península. Más tarde, los calcidios de Naxos se establecerán a su vez en Catana y Leontinos. Por el norte del Egeo se orientan hacia la península que de ellos recibirá el nombre de Calcídica, con más de treinta asentamientos.

Las eretrios, que habían colaborado también en la fundación de Cumas, se establecen en Corcira, antes del 733 a. C., y Metona (730 a. C.) y otros lugares de la Calcídica.

Los corintios, siguiendo la ruta de su aliada Calcis, fundan Siracusa hacia 733 a. C., y en ese mismo año se apoderan de la colonia eretria de Corcira.

Los megarenses se establecen en Sicilia con Mégara Hiblea, 730 a. C., y desde allí se abren paso hacia Selinunte. Por el Egeo, fundan en la Propóntide Trotilón (728 a. C.), Ástaco (710 a. C.), Selimbria y Calcedón (685 a. C.) y, ya en el segundo cuarto del siglo VII, en 667 a. C., la ciudad de Bizancio. Dominada así la entrada al Ponto Euxino, emprenderán posteriormente la colonización del mar Negro en colaboración con los de Mileto.

Esta ciudad jonia, en una primera fase, fundó las colonias de Sínope y Trapezunte (757 a. C.), y Cícico, 756 a. C.; a fines de siglo hubo un movimiento de cimerios hacia las costas del mar Negro que afectó a dichas colonias milesias. Durante la primera mitad del siglo VII a. C., Mileto vuelve a reconstruir las ciudades de Cícico (679 a. C.) y Sínope, destruidas por los cime-

rios. Ello explica las divergencias de la tradición en cuanto a la fecha fundacional de estas colonias.

Los aqueos, partiendo de Zacinto, se establecen en Italia con colonias como Síbaris (720 a. C.), que hacia el 700 a. C. funda a su vez Posidonia, Crotona (708 a. C.) y Metaponto.

Finalmente, los rodios se asientan en Sicilia, donde fundan Gela en 688 a. C. El borde meridional de la isla quedaba en manos de los fenicios. Por el norte del Egeo, Potidea es la colonia doria más importante a comienzos del siglo VII a. C. Poco después del 700, la isla de Paros envió una colonia a Tasos, en cuyas luchas con los tracios intervino Arquíloco.

El Oráculo de Delfos, íntimamente ligado al fenómeno de la colonización, cobra importancia a partir del siglo VII a. C. y jugará un papel destacado en la política interna y externa de las ciudades griegas.

La tesis tradicional que hacía depender del templo délfico de Apolo el control y desarrollo de la colonización, no es del todo cierta: «Al comienzo es sin duda verdadero que más contribuyó la colonización al auge de Delfos que éste al de la colonización»[20]. Además, la actividad del Oráculo no va ligada a la de todas las metrópolis griegas. La fundación de Cumas, por ejemplo, no tiene ninguna conexión con el dios y sólo más tarde, por recomendación de Corinto, los calcidios solicitarán su aprobación para fundar Naxos y Regio.

Delfos, en esta primera etapa de la historia griega, aparece como santuario común de Corinto —su promotora a comienzos del siglo VIII a. C.—, Calcis, Tesalia y Esparta. Además de estos cuatro estados parece que fue consultado alguna vez por Paros, Frigia, Rodas y Creta. Pero no hay testimonio de que lo fuera por ciu-

---

[20] W. G. FORREST, «Colonization and the Rise of Delphi», *Historia* 6 (1957), 174.

dades tan emprendedoras como Eretria, Mégara y Mileto. En cuanto a los aqueos, es significativo que Síbaris —cuyo fundador procedía de Hélice, de donde Mileto tomó su culto a Posidón Heliconio— diera a su colonia el nombre de Posidonia. Para explicar esta falta de contactos con Delfos por parte de los eretrios, megarenses y milesios, hay que echar mano de las guerras que, mantenidas durante el siglo VIII entre calcidios y eretrios, corintios y megarenses, espartanos y meseníos, etc., dividen al mundo griego en dos bandos durante la Guerra Lelantina. Otros argumentos, como el de la lejanía de Mileto respecto de la Grecia continental, no valen para sostener la inhibición de Eretria, Mégara y los aqueos que fundaron Síbaris.

Delfos, patrocinado en su nacimiento por Corinto, aparece así al lado de los calcidios, tesalios, espartanos y corintios, y sólo más adelante, bien entrado el siglo VII, comenzaría a intervenir en los asuntos de los demás griegos debido al prestigio alcanzado durante la colonización.

La anterior enumeración de establecimientos, realizados todos ellos en poco menos de un siglo, da ya idea de la efervescencia social y económica que atravesaba Grecia en esta época.

Las metrópolis importaban, sobre todo, de sus colonias artículos de primera necesidad y materias primas: cereales, pescado, metales preciosos, marfil, ámbar, estaño, cobre, madera, lana y pieles. En cambio exportaban vino, aceite y productos de artesanía: orfebrería, bisutería, herramientas, armas, embarcaciones, paños, cerámica, perfumes y ungüentos [21].

Esta relación sumaria de importaciones y exportaciones permite suponer que la base económica de la so-

---

[21] Véase P. LÉVÊQUE, *L' Aventure grecque = La aventura griega* [trad. P. MULET], Barcelona, 1968, pág. 119.

ciedad homérica, la agricultura, deja de ser la única fuente de ingresos de las ciudades griegas. La artesanía y el comercio serán desde ahora otras alternativas para hacerse rico, aunque no logren desbancar el prestigio social de la agricultura, y todavía a principios del siglo VI a. C. veamos a Solón establecer sus categorías de población de acuerdo con la riqueza agrícola.

En la época micénica, la unidad política establecida consistía en una monarquía centralizada. Estas monarquías, claramente conectadas con las orientales, eran dirigidas por un *wánax*, que tenía carácter semidivino y controlaba todo el poder religioso, militar y político. Del *wánax* dependían los jefes de las aldeas, los *basileis*, cuya posición no está muy clara, pero que al parecer eran una especie de funcionarios sin ningún carácter sagrado. Es probable que se tratara de los antiguos jefes de tribu a los que el *wánax*, uno más de ellos en principio, habría impuesto su estructura burocrática.

Cuando vuelve a cobrar fuerza la antigua sociedad tribal a raíz de las invasiones dorias, estos jefes locales se convierten en la más alta magistratura política de los enclaves micénicos respetados por los invasores. Los *basileis* son también los que dirigen las primeras migraciones hacia la otra orilla del Egeo y dan nacimiento a las monarquías que refleja Homero en sus poemas. Del análisis de estos poemas se desprende que «los reyes homéricos desempeñan la función de *basileis*, no de *wánaktes;* es decir, son caudillos de áreas geográficas más limitadas que controlan sobre todo por su propio prestigio real y prerrogativas, no como monarcas semidivinos que dirigen una red de funcionarios burócratas»[22]. Lo cierto es que rondando el siglo VIII antes de Cristo los testimonios parecen indicar un declive de la institución monárquica. La desaparición del

---

[22] C. G. THOMAS, «The Roots...», pág. 400.

rey va unida a las causas que determinan el nacimiento de la *polis*. Hay que destacar, además, la debilidad del rey inherente a su posición heredada: los reyes en la tierra, al igual que Zeus en el cielo, encuentran restricciones a su poder en el peso de la tradición y las costumbres tribales[23]. La voz de los nobles y la del pueblo cuentan ya en Homero, aunque todavía no tengan un papel decisivo. De otra parte, el desarrollo económico, las fundaciones de colonias y la serie de guerras que llenan la segunda mitad del siglo VIII a. C., requieren líderes, al tiempo que el pueblo, cuya participación en el ejército es cada vez más activa, va tomando conciencia de su subordinación a un jefe y le exige ciertas condiciones como tal. Ya no es suficiente el derecho ancestral de herencia, sino que el rey debe estar revestido de unas cualidades personales que le hagan aceptable a toda la población.

Paralelamente, aumenta el prestigio de los nobles que rodean al monarca y que en Homero constituyen el Consejo: «Los *basileis* no están por encima de sus compañeros de tribu ni en intereses económicos y políticos, y aparentemente su plan de vida y costumbres sociales no difería radicalmente de los de las clases altas que combatían junto a ellos»[24]. Alcínoo tiene en cuenta en sus decisiones al Consejo y es uno más, el primero entre iguales.

Así, desde principios del siglo VIII a. C., encontramos los estados griegos gobernados por una de las principales familias aristocráticas. Hesíodo dará el nombre de *basileis*, en plural, a todos los aristócratas de Tespias que detentan el poder y administran la justicia. En Atenas, ya desde antiguo, los Eupátridas eran los

---

[23] Cf. CH. G. STARR, «The Decline of the Early Greek Kings», *Historia* 10 (1961), 129-138.

[24] CH. G. STARR, «The Decline...», pág. 131.

que gobernaban. Entre ellos se elige anualmente el *basileus* y los demás arcontes desde que el legendario Codro dimitió pacíficamente de la corona. En Corinto, el clan de los Baquíadas, que descienden de los Heraclidas, tiene el monopolio del poder desde mediados del siglo VIII hasta el 657 a. C., en que son desbancados por Cípselo. Los Baquíadas eran en total unas doscientas familias que practicaban la endogamia, cuidándose de conservar la pureza de su sangre. Ellos dirigen toda la actividad colonizadora e industrial de Corinto en esta época: Arquias será el fundador de Siracusa, y Quersícrates el que ocupa Corcira. La situación de Esparta, con sus dos reyes, es muy especial. «Que la doble monarquía de Esparta no fue probablemente una peculiaridad, anterior a la invasión, de las instituciones políticas dorias, puede verse en el hecho de que la doria Corinto, por ejemplo, sólo conoció un rey y en que Taras, una colonia espartana, tuvo un solo monarca de poder muy limitado. Más bien debió surgir en Esparta como resultado de exigencias particulares igual que en otras ciudades-estado se crearon diferentes magistrados para atender a otras necesidades particulares. Esta exigencia puede haber sido el sinecismo de Esparta y Amiclas, que estuvo gobernada por un monarca aqueo superviviente; puede haber sido la limitación de un rey por otro cuando era imposible destruir la monarquía; puede haber sido el resultado de un movimiento republicano de la aristocracia» [25]. Citemos por último la familia de los Alévadas en Larisa, Tesalia —del rey Alevas el Rojo tenemos noticias en la segunda mitad del siglo VIII a. C.— y los Pentílidas de Mitilene derrocados por el tirano Melancro a finales del VII a. C.

Estas familias aristocráticas habían logrado acabar con el antiguo monarca apoyándose en el pueblo, a

---

[25] C. G. THOMAS, «The Roots...», págs. 396-397.

cambio de pequeñas concesiones; pero será también el pueblo la causa más importante de su crisis cuando, por abuso del poder de los aristócratas, aquél, bien dirigido por un noble o no, les imponga un tirano que se llame Cípselo, Melancro, Periandro o Pisístrato.

En el siglo pasado, se hacía depender la colonización del desarrollo económico y social, como búsqueda de nuevos mercados para una producción excedente; actualmente, más que como solución, la actividad colonizadora se ve como estímulo de esa producción, y fruto de ella es la aparición de una clase media industrial y mercantil que comienza a pedir derechos a la aristocracia[26]. He aquí uno de los fenómenos más importantes de la Grecia arcaica. La exigencia de productos de artesanía, canjeables por los cada vez más escasos de primera necesidad, tiene por consecuencia la proliferación y el enriquecimiento de alfareros, carpinteros, herreros y comerciantes; todos ellos, junto con los campesinos de una posición relativamente holgada, irán mermando las atribuciones de la nobleza y determinarán una ruptura en la pureza de las antiguas unidades tribales.

Hesíodo no representa la clase pobre, el campesino oprimido por los grandes terratenientes que obligará a Solón a tomar, un siglo más tarde, drásticas medidas agrarias y sociales. Lo que Hesíodo representa es esa clase media burguesa que echa en cara ya sus atropellos a los injustos señores[27]. Que la sangre no es ya un obstáculo en la época de Hesíodo para alcanzar las

---

[26] Véase un estado de la cuestión en M. Austin-P. Vidal Naquet, *Économies et societés en Grèce ancienne*, París, 1972, páginas 68-69.

[27] Cf. E. Will, «Hésiode: crise agraire? ou recul de l' aristocratie?», *Rev. des Ét. Gr.* 78 (1965), 542-556, en oposición a M. Détienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas, 1964.

esferas elevadas de la sociedad, queda demostrado cuando el poeta nos dice (*Trabajos* 313) que «la *areté* y la estimación van unidas al dinero», reflejando así una ideología que llevará a la situación social contra la que, indignado, se queja Teognis casi dos siglos más tarde: «Buscamos, oh Cirno, carneros, asnos, caballos de buena raza, y todo el mundo quiere que se apareen con hembras de pura sangre; en cambio, a un hombre noble no le importa casarse con una villana, hija de un villano, con tal de que lleve muchas riquezas; ni una mujer que se niega a ser la esposa de un hombre vil con tal de que sea rico, sino que prefiere el acaudalado al hombre de bien; el dinero ha confundido las clases. Por ello no te extrañes, oh Polipaides, de que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno se mezcla con lo malo»[28].

En contra de lo que con frecuencia se piensa, Hesíodo acepta el status político de su época, el gobierno de los aristócratas, y no se irrita contra los «reyes» en cuanto tales, lo que haría de él un revolucionario, sino contra el comportamiento injusto de aquéllos. Todavía la tradición tiene bastante peso como para impedir actitudes más enérgicas y prácticas. Hesíodo, en el proemio de la *Teogonía* 80-96, se refiere a los *basileis* en términos que implican su reconocimiento y respeto al poderoso, les llama «venerables» y «descendientes de Zeus». Hesíodo —y por boca suya, el artesano, el alfarero, el carpintero, el herrero y el comerciante— protesta de las injusticias de los «reyes», anticipando, con esa visión profética que le otorgaron las Musas, algo que luego la historia demostraría: que Justicia proclama a voces la injusticia allí donde la hay «para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes». Así es

---

[28] TEOGNIS, I 183-192. Traducción de F. R. ADRADOS, *Líricos griegos*, II, Barcelona, 1959.

como los Baquíadas en Corinto, y otras familias en las diferentes *poleis*, debieron perder su hegemonía política: «El hombre humilde siguió a Cípselo probablemente por el mero hecho de que un Baquíada le había hecho salir de la acera, o había saltado, cuando estaba borracho, sobre un montón de sus preciosas vasijas, o le había impuesto la multa de un cordero por una falta que le había valido al vecino tan sólo una amonestación. El hombre principal siguió a Cípselo probablemente porque a sus secuaces se les imponía siempre la multa de un cordero, en tanto que los secuaces de los Baquíadas se libraban con una amonestación» [29].

Ahora bien, para que el ciudadano medio reaccione ante la injusticia del aristócrata gobernante necesita liberarse del peso de la tradición y ver en el noble una persona igual que él, sin más atribuciones que las que aquél se arroga en virtud de su ascendencia aristocrática. Tal independencia psicológica es el resultado, según opinión generalizada, de las transformaciones experimentadas por las tácticas bélicas.

A principios del siglo VII a. C., Argos se enfrentó y venció a Esparta. Fidón, dice Aristóteles, fue el primer rey que superó los límites del poder monárquico y se constituyó en tirano de Argos. Estos dos datos abonan la hipótesis de que la victoria de Fidón sobre Esparta se debió al uso de una táctica militar nueva, la falange hoplítica, y que su imposición a la aristocracia estuvo apoyada también por los hoplitas: «Si él fue quien organizó el nuevo ejército hoplita, la cuestión encuentra fácil respuesta. La adopción del nuevo sistema disminuyó la relativa importancia de los nobles y el flamante líder de tal ejército pudo aumentar su fuerza dentro de casa y lograr éxitos fuera de ella. Así, aunque él no

---

[29] W. G. FORREST, *The Emergence of Greek Democraty = La democracia griega* [trad. L. GIL], Madrid, 1966, pág. 119.

recibiera nunca tal nombre, Fidón debió ser realmente el precursor de los tiranos y ejemplificar la tesis de que el poder de aquéllos les vino de los hoplitas»[30].

Interesa más aún el papel desempeñado por la reforma hoplítica en la aproximación de la clase burguesa, a la que pertenece Hesíodo, hacia la esfera aristocrática.

Por su carácter desorganizado, las primeras representaciones de escenas bélicas en la cerámica del Dipilón coinciden con las descripciones homéricas. El combate era individual y a pie. Los héroes acudían en carros al campo de batalla, que eran cuidados por los aurigas durante el singular combate. La masa de guerreros se limita a animar a sus señores o a arrojar piedras.

El armamento se ajusta al tipo de combate. El equipo defensivo es ligero y el ofensivo está formado por dos lanzas arrojadizas y una espada pequeña. Lo más interesante es el escudo. De tamaño reducido (a veces el guerrero empuña el escudo y una lanza con la misma mano), es ligeramente cóncavo y presenta dos convexidades a los lados del borde; tiene dos correas cruzadas en su interior para poder colgarlo y un asa en el centro. La forma convexa de los lados permitía manejar los dardos con ambas manos mientras el escudo permanecía colgado; gracias al asa central, el escudo podía girar para cubrir también la espalda del guerrero.

El tipo de escudo descrito ya no existe a comienzos del siglo VII a. C. Las escenas de cerámica nos ofrecen a partir de este momento unos escudos más grandes, redondos y con dos asas, una en el centro, por donde el soldado metía el brazo, y otra en el extremo, a la que se agarraba la mano. El escudo no podrá ya moverse hacia atrás como en el estilo antiguo y la espalda queda al descubierto. «El escudo de doble asa fue in-

---

[30] A. ANDREWES, *The Greek Tyrants*, Londres, 1971 (= 1956), página 42.

ventado y, como no podía girarse para proteger la espalda, estimuló el desarrollo de la organizada y disciplinada falange de hoplitas»[31].

El orden es esencial en la falange, ya que el objetivo de los hoplitas consiste en romper la fila enemiga conservando la propia. Podemos resumir así las características de la nueva táctica: necesita más hombres, requiere menos habilidad individual, y el equipo, al no exigir del soldado la posesión de un caballo, debió de ser más barato. La trascendencia social de la reforma hoplítica es obvia. La necesidad de más hombres motivó el que la guerra no fuera ya exclusiva de los aristócratas. El menor coste del equipo facilitó a la clase media la intervención en los combates. No es que se creara una nueva clase social a mitad de camino entre la aristocracia y los pobres, sino que la burguesía carente de nobleza combatía al lado de los aristócratas. «Grandes y pequeños campesinos resistían juntos en las filas de la falange, igual que estuvieron juntos contra el dominio del líder personal en la esfera de la política»[32].

Desgraciadamente, nada en los poemas de Hesíodo permite ver al poeta campesino como un hoplita, ya que el tema de su obra no es bélico. No obstante, resulta tentadora la interpretación de dos pasajes de la *Teogonía* en este sentido.

En el primero de ellos (431 y ss.), quiera o no el poeta distinguir entre «los varones que se agitan en la guerra destructora de hombres» como la infantería en general y los «*hippeis*» como los nobles en particular, dice, a propósito de todos estos combatientes, que Hécate da la victoria «a los que ama», mientras que al

---

[31] P. A. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, Cambridge, 1973, página 4.
[32] Ch. G. Starr, «The Decline...», pág. 138.

referirse a los «reyes», al «pueblo» y a los «atletas», particulariza: la diosa da el premio «al que quiere». Si el uso del plural en el caso de los combatientes no es una simple *variatio,* Hesíodo tendría plena conciencia del carácter comunitario de la formación hoplítica o de la que llevaría poco después a aquélla.

En un segundo pasaje *(Teogonía* 935), se dice que Fobos y Deimos «ponen en confusión las compactas falanges de varones en la guerra sangrienta junto con Ares destructor de ciudades» [33]. La alusión a la verdadera formación hoplítica es evidente.

En conclusión, «si el campesino beocio contemporáneo de Hesíodo no se ha convertido todavía en hoplita, sin embargo está en buen camino de hacerlo y ya no deja a los *esthloí* todo el poder económico ni incluso tal vez el político» [34].

4. *Influencias orientales en la obra de Hesíodo*

La *Teogonía* incluye elementos sagrados y catálogos cuyo paralelo con determinados textos orientales es sorprendente. También los *Trabajos y días* encierran mitos, pero sobre todo un material didáctico y un calendario agrícola que se ha comparado con otros del Próximo Oriente.

La aparición de unas tablillas procedentes de los archivos reales de Boghazkale, la antigua Hattusa de los hetitas, ha replanteado la cuestión sobre el origen

---

[33] El término «falange» es usado varias veces en la *Ilíada,* donde se ha pensado que obedecía a interpolaciones, cf. H. Lorimer, «The Hoplite Phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus», en *Ann. Brit. Sch. at Athens* 42 (1947), 76-138. No hay razón para pensar que ocurra lo mismo con este verso de Hesíodo.

[34] E. Will, «Hésiode...», pág. 556.

de los materiales religiosos de la *Teogonía*. La escritura cuneiforme de las tablillas descubiertas por Güterbock y Otten hace asignarle una fecha que corresponde al período de apogeo de la civilización micénica en Grecia, 1400-1200 a. C. En estas tablillas se ha podido reconstruir parte de dos poemas que remontan a textos hurritas más antiguos a juzgar por otros fragmentos hurritas hallados en Hattusa. He aquí la traducción del conocido como *Mito del reino celeste:*

«Antes, en los antiguos años, fue rey en los cielos Alalu. / Alalu está sentado en el trono / y el poderoso Anu, el primero de los dioses, se hallaba ante él, / se prosternaba ante sus pies / e iba poniéndole en la mano las copas para beber.

Nueve años contados fue Alalu rey en el cielo. / Pero al noveno año, Anu entabló combate contra Alalu. / Derrotó a Alalu, éste huyó corriendo ante él / y descendió a la negra tierra. / Descendió él a la negra tierra, / y en el trono se sentó Anu. Anu está sentado en el trono / y el poderoso Kumarbi le daba de comer, / se posternaba ante sus pies / e iba poniéndole en la mano copas para beber.

Nueve años contados fue Anu rey en el cielo. / Al noveno año, Anu entabló combate contra Kumarbi; / Kumarbi, descendencia de Alalu, entabló combate contra Anu. / Ante los ojos de Kumarbi ya no resiste Anu, / se zafó de sus manos, voló Anu / y subía al cielo.

Por detrás se le acercó Kumarbi, / cogió por los pies a Anu / y tiró de él desde el cielo hacia abajo.

Le mordió los muslos, / y su virilidad se mezcló, como el bronce, / con las entrañas de Kumarbi.

Cuando Kumarbi había tragado en sus entrañas / la virilidad de Anu, / se regocijaba y reía.

Anu se volvió hacia él / y comenzó a decirle a Kumarbi:

«Te regocijaste en tus entrañas / porque tragaste mi virilidad. / ¡No te regocijes en tus entrañas! / En tus entrañas he puesto una carga. / En primer lugar, te he preñado con el pesado Tesub...»[35].

---

[35] Debemos esta traducción y algunos datos más de los aquí

El poema continúa narrándonos la reacción de Kumarbi: escupe el semen y engulle una piedra de la que nacerá Tesub, que, ayudado por Anu, terminará destronando a Kumarbi.

Existen importantes coincidencias entre este mito y las sucesiones de la *Teogonía,* ya que la secuencia Urano-Cronos-Zeus es análoga a la de Anu-Kumarbi-Tesub y se refuerza con las emasculaciones sufridas por Anu y Urano, con la piedra que tragan Kumarbi y Cronos y con las amenazas proferidas por Kumarbi y Urano.

No obstante, hay que subrayar las diferentes motivaciones que en uno y otro poema presentan los hechos apuntados. En primer lugar, Kumarbi emascula a Anu para adueñarse de la virilidad de su padre, en tanto que Cronos, confabulado con Gea, trata de vengar con su acción la maldad de Urano, al que, según Hesíodo, sus hijos odian desde siempre. De otro lado, mientras Kumarbi engulle la piedra como purgante de la carga que Anu ha depositado en su interior, Cronos lo hace por el engaño de Rea, que pretende librar a Zeus de la voracidad del padre. Finalmente, la *Teogonía* no ofrece un paralelo del antiguo rey Alalu que abre el poema hurrita.

El otro poema, la *Canción de Ullikummi,* el mejor conservado de la literatura hetita, incluye un motivo central comparable al episodio de Tifón en la *Teogonía.* Kumarbi, para vengarse de Tesub, engendra un hijo de piedra volcánica, de diorita, que crece rápidamente hasta que sus monstruosas proporciones ponen en peligro la tranquilidad de los dioses. Los halagos, primero, y los rayos de Istar, después, resultan inútiles. Los dioses obtienen la victoria mediante una sierra, la mis-

---

manejados al excelente trabajo de A. BERNABÉ, *Textos literarios hetitas,* Madrid, 1978 (en prensa).

ma que sirvió para separar el cielo y la tierra, con la cual cercenan las piernas del monstruo.

Se ha exagerado la diferencia de naturaleza existente entre Tifón y Ullikumi, un dragón que echa fuego por su boca y una roca respectivamente, pero si se tiene en cuenta la naturaleza volcánica de esta última ambos monstruos pueden representar idénticos fenómenos naturales.

En un tercer poema del ciclo de Kumarbi, titulado *Hedammu,* vemos que la naturaleza de Tifón constituye tan sólo una variante de la de Ullikumi, ya que el héroe, Hedammu, es un dragón precisamente.

Otro mito oriental relacionado con la *Teogonía* es el contenido en el *Enuma Elis*[36]. Al principio, antes de existir la tierra y el cielo, Apsû, elemento masculino de las aguas, y Tiâmat, elemento femenino, estaban unidos. De ambos principios surgieron posteriormente Lahmu y Lahâmu y de éstos, Ansar, el universo celeste, y Kisar, el universo terrestre, que producen a su vez a Anu, el cielo, de quien nace Ea con sus poderes mágicos y sapienciales. Apsû, molesto por el movimiento de los restantes dioses, decide destruirlos a pesar de la oposición de Tiâmat. Informados del peligro, todos los dioses callan, excepto Ea, que adormece con filtros a Apsû, le corta los tendones y, tras encadenarlo, se convierte en rey del mundo.

---

[36] Este poema babilonio, así titulado por las palabras originales con que se inicia («Cuando en un principio»), comprende un millar de versos conservados en más de novecientos fragmentos de diversas épocas y variada procedencia. El fragmento más antiguo se aproxima al año 1000 a. C., pero el poema habría sido compuesto en la época de la primera dinastía babilonia (entre 1895 y 1595 a. C.). Para más referencias, cf. P. WALCOT, *Hesiod...,* págs. 1-154, y D. THOMPSON, «The possible Hittite Sources for Hesiod's *Theogony*», *Parola del Pasato* 22 (1967), 241-251.

De Ea nace Marduk, terror de los dioses antiguos que incitan a Tiâmat contra los más jóvenes. Ea y Anu son vencidos por once monstruos nacidos de Tiâmat. Marduk, armado con un arco, una red, el rayo y los cuatro vientos, acepta luchar a condición de ser reconocido como soberano de los dioses. Manduk se sirve de otros siete vientos más terribles, hijos suyos, para dar muerte a Tiâmat, al que luego dividirá en dos partes, el cielo y la tierra. Ayudado por Ea, el «procreador del hombre», crea el primer hombre a partir de la sangre de Kingu, uno de los monstruos derrotados.

El paralelo con la *Teogonía* surge al comparar la pareja Apsû y Tiâmat con la de Urano y Gea: ambas parejas procrean hijos que permanecen en el interior de su madre; el padre los aborrece, la madre no; los hijos tienen miedo, salvo Ea y Cronos, que vencen a su padre y se hacen con el poder. En lo que sigue ya hay diferencias: Zeus se enfrenta a Cronos y a los Titanes para ser rey de los dioses; Marduk, por su parte, lucha contra Tiâmat, pero no contra su padre, Ea, que es aliado suyo; en la *Teogonia,* Gea, el paralelo de Tiâmat, favorece a Zeus en la lucha contra sus propios hijos. En ambos mitos, el nuevo soberano instaura el orden en el universo.

Gracias a Ateneo, Porfirio y Eusebio, teníamos referencia de una obra escrita por Filón de Biblos (64-140 d. C.) en ocho o nueve libros que, según su autor, sería traducción de la *Historia fenicia* de un tal Sankuniatón. Según ella, al comienzo, sólo existía en el mundo el caos y la oscuridad, luego surgen Pothos y Môt, que dan principio a la creación. A los «primeros inventores» que contribuyen al desarrollo de la civilización, sigue una genealogía de dioses que puede ser esquematizada así: Elium (Hipsistos) —Beruht: (Urano)— Gea: El (Cronos), Betilos, Dagon, Atlas, Astarté, Real y Baal-

tis (Dione); de El (Cronos) nace Mouth (Tánato), y de Dagon y una concubina nace Demaro (Zeus)[37].

Urano tiene hijos con otras mujeres, lo que motiva el enfado y la separación de Gea, que protege a sus hijos mientras Urano trata de destruirlos, hasta que El-Cronos los vence y se hace rey. El poder de Cronos es titánico. Urano, mediante un engaño, logra que Cronos se case con sus hermanas Astarté, Rea y Dione, de las que tiene muchos hijos. Urano hace la guerra a Cronos, pero Cronos le tiende una emboscada y lo castra. Entonces Astarté, Zeus-Demaro y Adodos, rey de los dioses, gobiernan la tierra aconsejados por Cronos. El-Cronos sacrifica su único hijo a Urano para conjurar una epidemia, y, al igual que sus partidarios, se hace la circuncisión.

Las semejanzas de esta historia con la *Teogonía* hicieron pensar que se trataba de «una mezcla helenística de Hesíodo con fuentes cosmológicas tardías»[38], pero el descubrimiento de un texto épico en Ras Shamra y la coincidencia con las versiones hetitas ha disipado cualquier duda sobre la veracidad de Filón. La semejanza entre el mito hetita y la *Historia fenicia* hizo suponer una mediación fenicia entre los poemas hurritas y Hesíodo, pero algunos detalles de la *Canción de Ullikummi* han llevado a proponer que la versión hetita y hesiódica representan «diferentes usos de un motivo tomado independientemente a los fenicios»[39].

---

[37] Véase el cuadro genealógico de L. CENCILLO, *Mito, Semántica y Realidad*, Madrid, 1970, pág. 168.

[38] G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers* = *Los filósofos presocráticos* [trad. J. GARCÍA FERNÁNDEZ], Madrid, 1969, página 54.

[39] D. THOMPSON, «The possible Hittite...», pág. 251. El autor replantea el origen de los mitos de Hesíodo: «En lugar de transmitir ideas hurritas-hetitas-babilonias a los griegos, los fenicios deben haber introducido sus propias ideas directamente

Si bien no tan claramente como en la *Teogonía*, las influencias orientales existen en algunas partes de los *Trabajos y Días:* el mito de las razas, el de Pandora, el de Prometeo; la fábula del halcón y el ruiseñor; el calendario del labrador, etc.

Esta literatura didáctica griega tiene antecedentes en Egipto. El ejemplo más antiguo que conocemos es la *Instrucción de Ptah-hotep*, consejos de un padre a sus hijos, donde se expresa la utilidad de escuchar a los demás, la imparcialidad, la generosidad y la falta de codicia, y se advierte que la justicia es lo único seguro. Pero las obras más semejantes a los *Trabajos* son la *Instrucción de Amen-em-Opet* [40] y la de *Onchsheshonqy*, si bien esta última es posterior a Hesíodo.

De los documentos babilonios, son interesantes *Las Instrucciones de Shuruppak*, obra sumeria conservada en traducción babilonia, y *Los Consejos de Sabiduría*, que remontan a 1500-1200 a. C. Esta última obra, derivada tal vez de la anterior, se divide en ocho partes de las que tan sólo la sexta no coincide con la temática de *Trabajos y Días:* 1) elude las malas compañías; 2) evita una lengua inmoderada; 3) no busques pelea y haz las paces con tus enemigos; 4) ayuda al que te necesite;

---

en ambos lugares, en Grecia y en los reinos hurritas-hetitas» (pág. 248).

[40] Véase el paralelismo innegable de algunos pasajes de esta *Instrucción:* 1) «En verdad el hombre es barro y paja, / Dios es quien lo modeló; / él le hunde y le levanta cada día», cf. *Trabajos* 5-8; 2) «Mejor es pobreza de la mano de Dios / que riqueza en el almacén; / mejor es pan con el corazón alegre / que riqueza sin honor», cf. *Trabajos* 40-41; y 3) «Cultiva los campos para que puedas tener lo necesario / recibir el pan de tu propia era; / mejor es un celemín que te dé Dios / que quinientos conseguidos por la fuerza; / ni un día se conservan en tu almacén y granero / y dejan vacía la jarra del vino; / un momento es todo lo que duran en el granero; / cuando llega la mañana ya se han ido», cf. *Trabajos* 298 y ss., 320 y ss.

5) no conviene casarse con una esclava ni tomar por esposa una ramera; 6) tentaciones de un visir; 7) deberes de religión y beneficios de su cumplimiento; 8) decepciones de amigos.

Consejos de este tipo se encuentran también en Homero. Baste recordar los de Fénix a Aquiles y los de Néstor a Antíloco en la *Ilíada,* o los de Atenea disfrazada a Telémaco en la *Odisea.* Pero en todos ellos hay una diferencia notable con Hesíodo. Las advertencias van dirigidas de padre, o de alguien que ocupa su lugar, a hijo; en cambio, en Hesíodo aconseja un hermano, no se sabe si el mayor, a otro hermano.

En los textos hetitas hay una versión de un poema hurrita donde se cuenta que un hombre rico, Appu, no tenía hijos. Ante sus súplicas, el dios-Sol, apiadado, le dijo que volviera a casa y se uniera a su mujer. El dios intervino ante Tesub y éste concedió que la mujer quedase embarazada. Al hijo así nacido le dio Appu el nombre de Malo; después tuvo otro hijo al que llamó Bueno. Los dos eran de carácter distinto y vivían independientemente. Muerto el padre, Malo convenció a Bueno para repartirse la hacienda de Appu. Malo intenta engañar a Bueno en el reparto, pero es observado por el dios-Sol, que, en otro fragmento, aparece presidiendo un juicio.

La similitud con el motivo de los *Trabajos* es innegable. «La principal diferencia entre los dos textos es que la historia de Appu y sus dos hijos ofrece una situación mítica y no el colorido realista de los *Trabajos y Días,* en cuanto que el dios-Sol se aparece a Appu y en su presencia tiene lugar el juicio»[41]. El influjo de este texto oriental en Hesíodo hay que verlo en cuanto que ofrece una estructura distinta de la tradicional, facili-

---

[41] P. WALCOT, *Hesiod...,* pág. 99.

tando al poeta, como punto de partida, la inserción en su poema de una experiencia propia.

Para el calendario del labrador, un almanaque sumerio describe las operaciones de labranza desde el momento de las inundaciones y es anterior a Hesíodo en unos doscientos años. Ambos calendarios «desarrollan en orden cronológico, para conocimiento del campesino, el ciclo de labores a lo largo de un año; y ambos prestan mayor atención a los útiles que el campesino debe tener para su trabajo»[42]. Se recomienda orar antes de la siembra y espantar los pájaros para que no se coman las semillas; dos son los arados que debe tener el labrador y una pareja de bueyes para arrastrarlos.

Puede sugerirse también el paralelo del calendario de Gezer, en Palestina, que divide el año agrario en ocho partes, frente a las nueve de Hesíodo:

«Dos meses para la cosecha, / dos meses para la siembra, / dos meses para la siembra tardía, / un mes para la cosecha del lino, / un mes para la cosecha de la cebada, / un mes para la cosecha y medición del fruto, / dos meses para la pisa de la uva, / un mes para el descanso del verano»[43].

La existencia de tales calendarios, a pesar de las semejanzas con el de Hesíodo, no imponen necesariamente un influjo directo sobre nuestro poeta. El labrador beocio tenía sin duda sus propias costumbres, heredadas o adquiridas por la experiencia, en el cultivo del campo.

Por último, también se han rastreado huellas orientales en los *Días*. Un calendario egipcio divide cada día del año en tres partes marcadas como buenas o malas,

---

[42] P. Walcot, «Hesiod and didactic literature of the Near East», *Rev. des Ét. Gr.* 75 (1962), 22.

[43] Cf. W. Nicolai, *Hesiods Erga, Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964, pág. 192.

igual que ocurre en Hesíodo (*Trabajos* 810, 820-821). Algunos días podrían ser explicados también a base del calendario babilonio[44].

Estas influencias orientales, más probables en la *Teogonía* que en los *Trabajos*, plantean el problema de su penetración en Beocia. «O bien los fenicios han sido los transmisores, o bien los griegos, ya que en el ámbito del Asia menor, en Mileto o Rodas, donde se encontraban establecidos desde la época micénica, llegaron a conocer la historia de la sucesión de los dioses e historias afines. Debemos precavernos frente a toda simplificación artificial de estos problemas, y hay que tomar en consideración que para Hesíodo debemos contar asimismo con una tradición antigua, que se remontaba hasta la época prehelénica, y para cuya conservación precisamente Beocia era un suelo propicio. Debemos considerar que en la Teogonía actuaba una tradición múltiple, atestiguada de manera convincente por el carácter polifacético de la obra. Tampoco debemos olvidar que el padre de Hesíodo era natural del Asia Menor»[45].

El análisis de los mitos de sucesión hetitas y fenicios ha ratificado la importancia de los fenicios para la penetración de tales mitos en la *Teogonía*. Con todo, es sugestiva y clarificadora la hipótesis de una *koiné* literaria en la época micénica[46]. Las emigraciones micénicas organizadas desde finales del segundo milenio y los contactos comerciales con pueblos de Oriente Medio habrían permitido un conocimiento por parte de los griegos de los mitos hurritas y fenicios subyacentes

---

[44] Cf. P. Walcot, *Hesiod...*, págs. 92 y 101.

[45] A. Lesky, *Geschichte der Griechischen Literatur* = *Historia de la Literatura Griega* [trad. J. M.ª Díaz Regañón y B. Romero], Madrid, 1968, pág. 119.

[46] Cf. C. Miralles, «De los siglos oscuros al viii», *Bol. del Inst. Est. Hel.* 3.2 (1969), 39-55.

en los poemas hesiódicos. Así se explicarían, además, sin necesidad de recurrir a la dependencia literaria, las semejanzas y divergencias entre Homero y Hesíodo. La trayección cultural micénica se ve interrumpida por la invasiones dorias, y la falta de contacto entre Oriente y Occidente durante los llamados «siglos obscuros» determina una transmisión posterior independiente de aquel material común. De este modo, si en Homero el Océano es el padre de todo y su matrimonio con Tetis sugiere un conocimiento de la pareja babilonia Tiâmat-Apsû, Hesíodo, representante del desarrollo occidental del mito, parece no conocer esta versión, tal vez porque a lo largo de los siglos precedentes su tradición en Beocia ha sufrido modificaciones o interferencias. Por el contrario, la Afrodita hija de Urano que nos ofrece Hesíodo responde a una divinidad de tipo oriental que no tiene paralelo en Homero [47].

Actualmente, se concede una mayor importancia, sin embargo, al papel de los fenicios en ese proceso de penetración oriental en Grecia. Las relaciones fenicias con Grecia debieron mantenerse a lo largo de los «siglos obscuros», en los que los fenicios fueron los auténticos señores del comercio, y se intensifica a finales del siglo IX, ya con iniciativa propia de los griegos, más concretamente de los eubeos. A juzgar por los hallazgos arqueológicos, sabemos que los eubeos vendían su cerámica en grandes cantidades a principios del si-

---

[47] Los reticentes a esta hipótesis pretenden que los mitos hurritas no fueron tomados por los micénicos a los hetitas, sino que los griegos los oyeron en la Anatolia oriental en tiempos de Hesíodo y Homero. Pero la tradición literaria oriental se había interrumpido al caer el imperio hetita en 1200 a. C. Además, Asia Menor nunca formó parte del imperio hetita. La hipótesis de una penetración más antigua de los elementos orientales se ve favorecida por el hecho de que los dioses que en Hesíodo intervienen son ya los tradicionales. Cf. M. L. West, *Theogony...*, pág. 29.

glo VIII a. C. en el establecimiento de Al-Mina, que, casi desde su fundación a finales del siglo IX, aparece como un gran centro del comercio griego con Oriente. A través de Al-Mina se establece una ruta que va desde Mesopotamia al norte de Siria y desde aquí hasta Grecia, a través de Eubea. Era un buen lugar «para que los griegos adquirieran un conocimiento del *Enuma Elis*, o cualquier otra obra de la literatura babilonia compuesta en una fecha que hace imposible la transmisión a través de los micénicos» [48]. No olvidemos que Beocia está separada de Eubea sólo por el estrecho del Euripo y que Hesíodo viajó a Calcis en algún momento de su vida.

Al igual que en Al-Mina, existió una comunidad de comerciantes griegos en Tell-Sukas, algo más al sur, en la costa fenicia. Si el «vino biblino» de que habla Hesíodo (*Trabajos* 589) significa «vino de Biblos», tendríamos una prueba literaria del comercio entre Grecia y el Próximo Oriente a lo largo del siglo VIII a. C.

La introducción del alfabeto fenicio en Grecia, tal vez a mediados de siglo, implica un estrecho contacto entre ambos pueblos, ya sea que los fenicios lo llevaran a Eubea o que los griegos lo aprendieran en Al-Mina, Tell-Sukas u otro puerto comercial, según la opinión generalizada. A favor de una penetración por Eubea está el hecho de que la primera inscripción conocida se encuentra en una estatuilla beocia de bronce procedente de Tebas precisamente, fechable a fines del siglo VIII antes de Cristo. Si Eubea fue la avanzada de la civilización oriental en Grecia, la primera región favorecida sería Beocia.

---

[48] P. WALCOT, *Hesiod...*, pág. 121.

5. *Transmisión y difusión del texto de Hesíodo*

Aparte de la *Teogonia* y los *Trabajos y Días*, obras en las que nos hemos apoyado para situar a Hesíodo en su contexto histórico y cultural, los testimonios más antiguos de que disponemos dan pie para postular que la producción literaria del poeta abarcaba hasta otras catorce obras más.

Ha sido largo y sinuoso el camino recorrido por los filólogos para cubrir con títulos distintos y específicos ese casi «fatídico» número dieciséis resultante[49]. Con todo, a la existencia real de las dos obras mencionadas debemos añadir la evidencia supuesta por el *Escudo de Heracles*, ya que las tres nos han llegado de modo fragmentario o completo a través de testimonios antiguos (papiros) o medievales (códices). A esta tríada efectiva se opone una larga serie de fragmentos cuyo signo distintivo es el de haber sido transmitidos por citas o referencias incluidas en autores antiguos, o sólo fragmentariamente, por restos papiráceos. Aun cuando dista mucho de haber sido zanjada definitivamente la cuestión de si todas, o algunas de ellas, formaban parte de un conjunto o conjuntos más amplios, la doble característica aludida, referencias explícitas y restos fragmentarios, garantiza el que también podamos relacionar con el nombre de Hesíodo al menos las obras siguientes: el *Catálogo de las mujeres* o las *Eeas*, las *Grandes Eeas*, la *Boda de Ceix*, la *Melampodia*, el *Descenso de Pirítoo*, los *Dáctilos ideos*, los *Consejos de Quirón*, los *Grandes trabajos*, la *Astronomía*, el *Egimio* y el *Horno* o *Los alfareros*.

---

[49] Cf. J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia, Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d' oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960, págs. 13-32.

Ese diferente modo de transmisión material del texto condiciona y justifica el que sistemáticamente procedamos a tratar por separado la trayectoria recorrida por el texto de uno y otro grupo de obras. Pero la separación no puede ser tajante, por cuanto que, dentro de las obras fragmentarias, el *Catálogo de las mujeres* ofrece peculiaridades temáticas, formales y de transmisión que le acercan claramente al primer grupo. Su fragmento inicial empieza por tener los dos primeros versos coincidentes con los dos últimos de la Teogonía. Y, en cierto modo, *Catálogo de las mujeres* y *Escudo de Heracles* también están relacionados: los cincuenta y seis primeros versos del *Escudo*, si no todo él, seguían sin solución de continuidad a siete versos pertenecientes al *Catálogo* (cf. fragmento 195). Además, conservamos una cantidad de fragmentos de este último muy superior al resto de las obras reseñadas.

Resuelto en uno u otro sentido el problema de la composición de los poemas hesiódicos, como poesía oral pura o, lo que es más probable, como género indisolublemente unido a la existencia y el uso normal de la escritura, parece verosímil que su temprana fijación escrita debió acomodarse a las condiciones materiales propias de la época: tablillas de madera y/o pieles de animales serían su primer soporte[50].

Entre 700 y 300 a. C., el texto de Hesíodo hubo de circular, al menos externamente y sobre todo en lo relativo a *Teogonía* y *Catálogo*, de forma muy similar a como lo hicieran los poemas cíclicos, esto es, constituyendo aparentemente un gran poema, fruto sin duda de añadidos y refundiciones abundantes.

Al igual que ocurre con los poemas homéricos, existen determinados indicios para pensar que en la Atenas de Pisístrato se desarrolló algún tipo de actividad sobre

[50] Cf. M. L. West, *Theogony...*, pág. 48.

los de Hesíodo. Y si estos indicios apuntan a la supresión de versos, no parece imposible la idea de que lo contrario, algunas adiciones, también ocurriera[51].

El hecho es que, en época alejandrina, dentro del gran todo constituido por el *Corpus Hesiodicum*, comenzaron a distinguirse partes concordantes y discordantes con lo que a Hesíodo había de remontar. Sólo así adquieren pleno sentido las formulaciones aprobatorias y condenatorias sobre pasajes más o menos extensos de Hesíodo, pasajes amplios en muchos casos y con una entidad temática suficiente como para justificar los títulos específicos que sólo a partir de este momento se consolidan.

Tras haber sido asiduamente imitado y leído en Atenas durante los siglos V y IV a. C., el texto de Hesíodo es estudiado y cuidado en Alejandría[52]. Tenemos noticias de una edición de la *Teogonía* a cargo de Zenódoto de Éfeso, si bien sólo sabemos que en ella proponía lecturas que se apartaban de la tradición —calificarla de crítica sería lo adecuado— y que probablemente incluía un glosario interpretativo de términos difíciles. Apolonio de Rodas dedicó a Hesíodo una obra de más de tres libros; de modo indirecto, conocemos que en ella se pronunciaba en favor de la autenticidad del

---

[51] Véase H. G. Evelyn-White, «A Peisistratean edition of the Hesiodic poems», *Classical Quarterly* 18 (1924), 142-150; T. A. Sinclair, «The Peisistratean Hesiod», *Classical Quarterly* 21 (1927), 1955-198, y R. Merkelbach, «Die pisistratische Redaction der homerischen Gedichte», *Rhein. Mus.* 95 (1952), 23-47. El único punto de apoyo está en el fragmento 298.

[52] Cf. C. Buzio, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell' etá classica*, Milán, 1938. Por lo demás, la influencia de Hesíodo ha sido muy acusada en todas las épocas. Como ejemplos extremos del mismo hilo, recordemos el ya mencionado libro de Th. Breitenstein *(Hésiode et Arquiloque)* y el artículo de N. E. Oikonomakis, «*Ho Palamâs kaì ho Hēsíodos*», *Athena* 63 (1959), 145-194.

Escudo y en contra de la *Ornitomantea* y de algún pasaje de la *Teogonía,* pero no nos consta en qué género se inscribía la obra (¿edición, comentario, monografía?). Eratóstenes, con su preocupación por los problemas cronológicos, situaba a Homero como anterior a Hesíodo. Aristófanes de Bizancio continuó la labor de Zenódoto como editor de la *Teogonía* y se manifestó contrario a Apolonio en punto al *Escudo,* obra que consideraba no hesiódica junto con los *Consejos de Quirón.* Ya en el siglo II a. C., Aristarco proseguía la tarea iniciada por sus predecesores; al tiempo que atetizaba el proemio de los *Trabajos,* por conocer copias que lo omitían, utilizaba a Hesíodo como piedra de toque para condenar determinados pasajes homéricos; es probable que fuese el primero en escribir un comentario seguido a alguna obra de Hesíodo.

Sobre la actividad desplegada en Pérgamo durante la misma época, nos ilustran los rasgos recuperados acerca de Crates, que criticaba y corregía a Hesíodo en función de la cosmología estoica por él propugnada, atetizando además los proemios de la *Teogonía* y los *Trabajos.*

Si tenemos en cuenta la utilización lingüística de determinadas palabras de Hesíodo por parte de Dionisio Tracio, hemos de ver en el autor de la *Téchnē,* formado junto a Aristarco e impulsor de la filología en Roma a partir de 100 a. C., un introductor más de la pervivencia del poeta de Ascra en Roma, que, a buen seguro, hubo de ser favorecida por la actividad de Dídimo en la segunda mitad del siglo I a. C.

Según lo demuestran algunos papiros, ya en época romana, el texto de Hesíodo, como tantos otros, se vio afectado por los criterios de una selección que incluía la *Teogonía,* los *Trabajos* y el *Escudo*[53]. De estas tres

[53] *PMich.* 6828 (siglo I d. C.), *PVindob.* 19815 (IV d. C.) y *PAchmîn* 3 (IV-V d. C.).

obras y del *Catálogo* ha aparecido una crecida cantidad de fragmentos papiráceos que permite contrastar la calidad del texto leído durante las seis primeras centurias de nuestra era, pudiéndonos hacer una idea de la amplia difusión del texto en la época imperial, que completa la imagen extraída a partir de las abundantes citas transmitidas por los escritores de este mismo período. El contraste nos arroja el saldo positivo de que nos encontramos ante una transmisión abierta, un modelo muy útil a la hora de tomar partido ante la frecuentísima disparidad de lecturas de los manuscritos medievales y renacentistas.

Parece imposible trazar un *stemma* que no falsee los hechos con los sesenta y nueve manuscritos existentes de la *Teogonía*[54], pero sí se puede establecer media docena de grupos válidos cuando nos enfrentamos a la operación de editar hoy el texto:

1) *Parisinus suppl gr.* 663 (siglo XI); 2) *Marcianus* 1006 (siglo XIV), *Salmanticensis* 243 (siglo XV), *Laurentianus conv. suppr.* 15 (siglo XV), *Panormitanus* 2Qq-A-75 (siglo XV) y *Parisinus suppl. gr.* 652 (siglo XV); 3) *Laurentianus Mediceus* 36.16 (escrito en 1280); 4) *Vaticanus gr.* 915 (copiado en 1311), *Mutinensis* α T 9.14 (de hacia 1460-1470); 5) *Laurentianus conv. suppr.* 158 (siglo XIV), *Parisinus gr.* 2763, *Parisinus gr.* 2833, *Vratislavensis Rhedigeranus* 35 y *Mosquensis* 469 (los cuatro del siglo XV); 6) *Ravennas* 120 (siglo XIV), *Matritensis* 4607, *Ambrosianus* D 529 y *Vaticanus gr.* 2185 (los tres del siglo XV).

Para el establecimiento actual del texto de los *Trabajos* debemos elegir entre los casi dos centenares de códices que contienen la obra[55], teniendo en cuenta que

---

[54] Para el inventario y la descripción de sus múltiples relaciones, cf. M. L. West, «The medieval and Reaissance manuscripts of Hesiod's Theogony», *Classical Quarterly* 14 (1964), 165-189.

[55] Su descripción técnica podrá seguirse en H. Schultz, «Die handschriftliche Überlieferung der Hesiod-Scholien», en *Abhand.*

los posteriores a 1340 aportan escasa utilidad, ya que o son copias del ejemplar bizantino de Triclino, representado por el *Venetus Marcianus gr.* 464, escrito hacia 1316-1319, o son meros apógrafos de los que constituyen las familias principales. Parece, pues, que han de ser tenidos en cuenta únicamente los grupos siguientes: 1) *Parisinus gr.* 2771 (siglo X); 2) *Laurentianus Mediceus gr.* 31.39 (siglo XII); 3) *Messanius* F. A. 11 (siglo XII), *Vaticanus gr.* 2383 (del año 1287) y *Vaticanus Ottobonianus* (copiado en 1363); 4) *Vaticanus gr.* 38 (del año 1322).

En cuanto al *Escudo*, los códices medievales y renacentistas[56] representan también un modelo de tradición abierta, suficientemente testimoniada por estos cinco grupos:

1) *Parisinus suppl. gr.* 663 (siglo XI); 2) *Ambrosianus* C 22 (siglo XIII-XIV); 3) *Parisinus gr.* 2773 (siglo XIV); 4) *Laurentianus* 32.16 (siglo XIII), *Casanatensis* 356 (siglo XIV), *Laurentianus conv. suppr.* 158 (siglo XIV) y *Parisinus gr.* 2833 (siglo XV); 5) *Mutinensis α* T 9.14 (siglo XV).

Gran parte de los manuscritos reseñados aparecen adornados con preciosos escolios marginales que ayudan frecuentemente a la interpretación del texto. A menudo son citados en ellos, en calidad de autoridades, los nombres de comentaristas y gramáticos antiguos, permitiendo inducir fechas sobre su redacción. Así, en los escolios de la *Teogonía*, Trifón y Habrón (siglo I d. C.) son los gramáticos más tardíos entre los mencionados, de donde cabe suponer que la fijación de los escolios fue posterior a esas fechas. La influencia del

Gött. Ges. XII, Gotinga, 1910, y N. A. Livadaras, *Historia tês paradóseōs toû keiménou toû Hēsiódou*, Atenas, 1963.

[56] Cf. A. Rzach, «Die handschriftliche Tradition der pseudohesiodischen Aspis», *Hermes* 33 (1898), 591-625.

neoplatónico Proclo (siglo v d. C.) ha sido tan decisiva en los escolios a *Trabajos y Días*, que sirve para diferenciar dos clases bien marcadas entre los manuscritos que albergan tal influencia y los que carecen de ella [57].

Tras la *editio princeps* de los *Trabajos* (Milán, 1480), la lectura de Hesíodo ha estado asegurada en las centurias posteriores por numerosas ediciones. Citemos las más importantes entre las comprensivas de la tríada *Teogonía-Trabajos-Escudo:* Aldo (Venecia, 1495), Trincavellus (Venecia, 1537), Oporinus (Basilea, 1544), Graevius (Amsterdam, 1667), Clericus (Amsterdam, 1701), Robinson (Leipzig, 1778), Dindorf (Leipzig, 1825), Göttling (Gotha, 1831), Lehrs (París, 1840), Paley (Londres, 1861), Schömann (Berlín, 1869), Köchly-Kinkel (Leipzig, 1870), Flach (Berlín, 1874; Leipzig, 1878), Sittl (Atenas, 1889) [58].

Sólo hacia la mitad del siglo XIX se siente la necesidad de leer algo de las obras fragmentarias de Hesíodo en ediciones específicas. Aparece entonces la modélica edición de G. Marckscheffel (*Hesiodi, Eumeli, Cinaethonis, Asii et carminis Naupacti fragmenta*, Leipzig, 1840) y la de G. Kinkel (*Epicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig, 1877), menos valiosa para Hesíodo.

---

[57] Cf. los estudios, preparatorios de sus respectivas ediciones, de L. DI GREGORIO, «Sulla tradizione manoscritta degli scholia vetera alla *Teogonia* di Esiodo», *Aeuum* 45 (1971), 1-24, 187-207, 383-408, y 46 (1972), 1-15, y de A. PERTUSI, «Il contributo degli scolie di Proclo al testo de *Le opere e i giorni*», *Aeuum* 26 (1952), 197-227, y «La tradizione manoscritta degli scolii alie *Opere e i Giorni* e le note inedite attribuite a Massimo Planude», en *Atti dello VIII° Congr. intern. di St. Biz.*, I, Roma, 1953, páginas 176-182.

[58] Para confeccionar una lista bastante completa de las ediciones comprendidas entre la primera y última de las citadas, puede acudirse a J. A. FABRICIUS, *Biblioteca Graeca*, I, Hildesheim, 1966 (= Hamburgo, 1790), págs. 596-610, y a W. ENGELMANN-E. PREUSS, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum*, I, Hildesheim, 1959 (= Leipzig, 1890), págs. 374-376.

Después de gran cantidad de trabajos preparatorios, A. Rzach publica una *editio maior* que supera a todas las precedentes (Leipzig, 1902) y que, a partir de su tercera edición, un tanto compendiada (1913), ha sido la más manejada por los estudiosos del presente siglo. No debemos silenciar, sin embargo, la gran difusión alcanzada por las ediciones bilingües de Evelyn-White (Londres, 1914) y de Mazon (París, 1928). Pero el manejo de todas ellas se verá suplantado muy pronto por las de Merkelbach-West (Oxford, 1967), para los fragmentos, Solmsen-Merkelbach-West (Oxford, 1970), para la obra completa, y, sobre todo, por las monumentales ediciones comentadas de West[59].

Cerremos este breve apunte historiográfico con una referencia especial a las ediciones y traducciones españolas de obras de Hesíodo[60].

Es pena que la sorprendente labor realizada por Martínez de Quesada en el siglo XVIII no tuviera más continuadores inmediatos en nuestro país. Este sufrido y recién descubierto humanista, mozo de biblioteca sin más, escribió, entre 1740 y 1747, un extenso *Enchiridion Mythico-Physico-Ethicum* que jamás llegó a la imprenta y que, entre otros trabajos, comprende una *Expositionem in Hesiodi Theogoniam*. La *Expositio o Comenta-*

---

59 Cf. nuestra bibliografía, I.

60 Existen numerosas traducciones a otras lenguas europeas. En francés, la que acompaña a la edición de Mazon se ha convertido en una auténtica vulgata. En inglés, además de la que hace frente a la edición griega de EVELYN-WHITE, merece la pena tener en cuenta las de A. W. MAIR (Oxford, 1908), A. S. WAY (Londres, 1934) y R. LATTIMORE (Ann Arbor, 1959), excelente ésta última: el traductor es tan buen poeta como filólogo. En alemán, gozan de alguna reputación las de J. H. VOSS y B. K. HARTMANN (Tubinga, 1911), TH. VON SCHEFFER (Leipzig, 1938) y W. MARG (Zurich, 1970). No es posible señalar una traducción italiana de la obra completa de Hesíodo, pero véase nuestra bibliografía para las parciales.

rio en cuestión incluye una exacta versión interlineal latina como acompañamiento de cada una de las tiradas de versos griegos comentados. Es verdad que son nulas las aportaciones de crítica textual (parece haber seguido la edición de Heinsio, Leiden, 1613); sus explicaciones de *realia* nos resultan hoy bastante infantiles [61].

El nivel escolar del texto griego de Martínez de Quesada no es superado por otras dos ediciones parciales impresas en España [62].

En cuanto a las traducciones castellanas, hemos podido hacer acopio de las siguientes [63]:

1. Hesíodo, *La Teogonía*, versión directa y literal por Luis Segalá y Estalella, en *Anuario de la Universidad de Barcelona* correspondiente al curso de 1908 a 1909.

Es la misma que acompaña al texto griego ya mencionado. Efectivamente, la traducción está hecha directamente del griego, pero lo de «literal» hay que enten-

---

[61] Cf. L. Gil, «Un helenista desconocido: Antonio Martínez de Quesada (1718-1751)», *Bol. Real Acad. Esp.* 54 (1974), 379-440, donde se encontrará una detallada exposición de los datos que poseemos en torno a su vida y obra. Luis Gil descubrió el manuscrito del *Enchiridion* en un desván de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense. Las ideas de L. Gil y algunas interpretaciones más particulares han sido recogidas por C. Hernando, *Helenismo e Ilustración (el griego en el siglo XVIII español)*, Madrid, 1975, págs. 201-206 y 251.

[62] L. Segalá y Estalella, *Hesiodo, La Teogonía*, Barcelona, 1910 (edición bilingüe), y *Hesíodo, Los trabajos y los días*, Editorial Perficit, Salamanca, 1954.

[63] J. Antonio Conde (1765-1820) realizó, entre otras muchas versiones de autores griegos, la primera traducción castellana de *Los trabajos y los días* y de la *Teogonía;* ambas traducciones permanecen inéditas en un tomo encuadernado de la Academia de la Historia (P. 9-27-6-E-153). Cf. C. Hernando, *Helenismo...*, págs. 235-242. No he podido localizar la traducción de la *Teogonía* de la Editorial Shapire (Buenos Aires, 1943).

derlo más bien en el sentido prosaico y retórico que la palabra tenía en el siglo pasado: abundan las perífrasis para construir períodos redondos. La transcripción de los nombres propios es correcta y el índice de los mismos puede suplir parcialmente la total carencia de notas que observamos.

2. *El poema moral Trabajos y Días de Hesíodo*, primera versión castellana por MIGUEL JIMÉNEZ AQUINO, Madrid, 1919.

Al filo de la obra de P. WALTZ *(Hésiode et son poème moral*, Burdeos, 1906), el estudio preliminar de Jiménez Aquino traza un anodino e imaginativo panorama de la laboriosa vida de Hesíodo, sin que falten unas páginas, bastante insulsas por cierto, dedicadas a establecer relaciones entre Hesíodo y otros autores (Homero, Virgilio). Las mismas características expositivas son comprobables en las veinte notas finales, clarísimo exponente de los escasos conocimientos lingüísticos de este traductor en versos hendecasílabos: los errores son escalofriantes. Y es que, según nos confiesa en alguna parte, necesitaba que alguien que supiera griego le proporcionara previamente una traducción literal.

3. HESÍODO, *La Teogonía, El escudo de Heracles, Los trabajos y los días*, traducción nueva del griego por LECONTE DE LISLE, versión española de GERMÁN GÓMEZ DE LA MATA, Valencia [s. a. (1918?)].

Como el subtítulo indica, es una versión española de otra francesa de mediados del siglo XIX (1869 en concreto), y de esta última es el mérito, no del traductor castellano, ya que comete todo tipo de atrocidades en la transcripción de los nombres propios. Aunque la prosa resulta fluida, el regusto de Hesíodo queda muy distante. El poeta nos suena aquí igual que los *Idilios*

de Bión y Mosco o los *Himnos órficos* que junto con él completan el volumen.

4. *La Grecia Clásica, Hesíodo: La Teogonía, Los Trabajos y los Días, El escudo de Herakles...*, traducción, noticias preliminares y notas de JUAN BAUTISTA BERGUA, Madrid, 1969.

Henos aquí ante una alarmante muestra del bandolerismo intelectual. El traductor no ha tenido el más mínimo recato a la hora de atracar el famoso banco de la no menos prestigiosa firma Paul Mazon (edición bilingüe ya citada), con lo que ha conseguido sin duda un pingüe botín económico: sus herederos han legalizado incluso unas Ediciones de Clásicos Bergua. No sólo la traducción es un burdo calco del original francés, sino que las introducciones («noticias» preliminares) son también el cohecho de tamaño filibusterismo.

5. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, prólogo, traducción del griego y notas por ANTONIO GONZÁLEZ LASO, Madrid, 1973 (= 1964).

El prólogo resulta sentimental en exceso, está lleno de tópicos y carece de toda documentación bibliográfica. La traducción es fiel, pero sigue servilmente las interpretaciones de la conocida edición Didot. La mayoría de las notas son superfluas; parece como si el autor estuviese obsesionado por lograr alcanzar el número de las trescientas.

6. HESÍODO, *Los trabajos y los días, La teogonía, El escudo de Heracles*, versión establecida a la vista de los textos más autorizados, prólogo, presentación y estudio de los poemas, notas e índice de nombres propios por MARÍA JOSEFA LECLUYSE y ENRIQUE PALAU, Barcelona, 1972 (= 1964).

No presumen los autores de haber hecho una versión directa. Se trata, en efecto, de una adaptación, también

en estricta dependencia de la traducción francesa de Mazon, pero con un estilo muy superior al de Bergua (cf. número 4). Con todo, también aquí se echa de menos una cierta falta de honradez; se nos dice, por ejemplo (pág. 21), que la traducción de Leconte de Lisle sólo ha servido como punto de referencia, y que, en cambio, ha sido muy útil la traducción al castellano de Germán Gómez de la Mata. Una de dos, o estos traductores no saben que es la misma (cf. número 3) o hay que poner en dudas sus conocimientos de francés.

7. *Épica Helena Post-Homérica*, HESÍODO, AEDAS HOMÉRICOS, APOLONIO DE RODAS, *Teogonía, Trabajos y Días, Agón y fragmentos; Himnos, Epigramas Homéricos y fragmentos; Los Argonautas*, versión directa del griego por RAFAEL RAMÍREZ TORRES, México, 1963.

Se jacta el traductor de esta su «primera versión completa en castellano», cosa que sólo aparentemente es verdad. Cuando acudimos a leer su versión de los fragmentos de Hesíodo, nos encontramos con que el autor ni siquiera conoce la edición de Rzach, y tampoco la de Evelyn-White, por lo que, a la altura de 1963, se limita a traducir los fragmentos más significativos de Lehrs en la colección Didot (París, 1840), que sólo incluye los 212 conocidos en esas fechas. Así, comienza por verter los fragmentos del *Eguimio* (sic). Sus indicaciones bibliográficas van con medio siglo de retraso. La retórica de sus excursus teóricos llega al paroxismo. Y los anacronismos, por tanto, son constantes: «Mazon», por ejemplo, «anuncia una próxima edición de todo el material épico en fragmentos» (pág. 276). Con todo, a pesar de la tara cultural del traductor, su versión tiene frecuentemente precisión y exactitud.

8. HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y Días*, estudio preliminar, notas, bibliografía y traducción directa a cargo de AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ, Barcelona, 1975.

Son muy documentados tanto el estudio preliminar general como las presentaciones a las dos obras. La traducción puede parecer tal vez excesivamente literal, lo que sin duda es bueno. Existe algún que otro descuido en la transcripción de los nombres propios. Las notas, mucho más abundantes para los *Trabajos* que para la *Teogonía*, justifican siempre las variantes textuales y de interpretación verificadas por el traductor.

Por todo lo expuesto, no creemos presunción el afirmar que nuestra traducción es la única existente en castellano comprensiva de la totalidad de la obra conocida de Hesíodo [64].

---

[64] En las distintas introducciones parciales especificamos la edición seguida en cada caso y las lecturas en que nos separamos de ella.

BIBLIOGRAFÍA

I. *Ediciones:*

A. COLONNA, *Hesiodi Opera et dies*, Milán, 1959.

— *Esiodo, Le opere e i giorni*, Milán, 1964. (Edición bilingüe con comentario).

H. G. EVELYN-WHITE, *Hesiod, The Homeric Hymns and Homerica*, Londres, 1914. (Edición bilingüe).

P. FRIEDLÄNDER, *Hesiodi Theogonia, Opera et dies*, Berlín, 1921.

F. JACOBY, *Hesiodi Carmina I, Theogonia*, Berlín, 1930.

P. MAZON, *Hésiode, Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*, París, 1928. (Edición bilingüe con notas).

R. MERKELBACH, *Die Hesiodfragmente auf Papyrus*, Leipzig, 1957. (Edición con comentario).

R. MERKELBACH-M. L. WEST, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1966.

C. F. RUSSO, *Hesiodi Scutum*, 2.ª ed., Florencia, 1965. (Con amplio comentario y traducción, en italiano).

A. RZACH, *Hesiodi Carmina, accedit Homeri et Hesiodi Certamen*, Leipzig, 1902. (2.ª ed., 1908; 3.ª ed., 1913).

L. SEGALÁ Y ESTALELLA, *Hesíodo, La Teogonia*, Barcelona, 1910. (Edición bilingüe).

T. A. SINCLAIR, *Hesiod, Works and Days*, Londres, 1932. (Edición con comentario).

F. SOLMSEN-R. MERKELBACH-M. L. WEST, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta selecta*, Oxford, 1970.

A. TRAVERSA, *Hesiodi Catalogi siue Eoearum fragmenta*, Nápoles, 1951.

M. L. WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966. (Edición con comentario).

— *Hesiod, Works and Days,* Oxford, 1978. (Edición con comentario).
U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Hesiodi Erga,* Berlín, 1928. (Edición con comentario en alemán).

2. *Escolios:*

H. Flach, *Glossen und Scholien zur Hesiodischen Theogonie,* Leipzig, 1876.
L. di Gregorio, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam,* Milán, 1975.
A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies,* Milán, 1955. (Para los escolios al *Escudo* hay que seguir acudiendo a la edición de C. F. Ranke, *Hesiodi quod fertur Scutum Herculis,* Quedlinburg-Leipzig, 1840.)

3. *Lengua y estilo:*

J. Blusch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellen Denken. Zur Frage der dichterischen Einheit der Werke und Tage,* Bonn, 1970.
G. P. Edwards, *The language of Hesiod in its traditional context,* Oxford, 1971.
M. Hofinger, *Lexicon Hesiodeum. Index inversus,* Leiden, 1973.
— *Lexicon Hesiodeum cum indice inverso,* Leiden, 1975-1976.
E. Gangutia Elícegui, «Sobre el vocabulario económico de Homero y Hesíodo», *Emerita* 37 (1969), 63-92.
A. García Calvo, «Particularidades lingüísticas recuperables a través del texto hesiódico», *Emerita* 34 (1966), 15-37.
J. L. García Ramón, «En torno a los elementos dialectales en Hesíodo. I: el elemento occidental», *Cuad. Fil. Clás.* 11 (1976), 523-543.
J. de Hoz, «Poesía oral independiente de Homero en Hesíodo y los himnos homéricos», *Emerita* 32 (1964), 283-298.
W. W. Minton, *Concordance to the Hesiodic Corpus,* Leiden, 1976.
H. Munding, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias. Ein Vergleich und seine Folgerungen für die Entstehung der Gedichte,* Frankfurt, 1959.

I. SELLSCHOPP, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Darmstadt, 1967 (= Hamburgo, 1934).

H. TROXLER, *Sprache und Wortschatz Hesiods*, Zurich, 1964.

J. VARA DONADO, «Contribución al conocimiento del *Escudo de Heracles*. Hesíodo, autor del poema», *Cuad. Fil. Clás.* 4 (1972), 315-365.

W. J. VERDENIUS, «L' association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis», *Rev. des Ét. Gr.* 73 (1960), 345-361.

4. *Estructura de los poemas:*

L. BONA QUAGLIA, *Gli Erga di Esiodo*, Turín, 1973.

W. NICOLAI, *Hesiods Erga, Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964.

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Los *Días* de Hesíodo: Estructura formal y análisis de contenido», *Emerita* 45 (1977), 105-123.

H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Viena, 1966.

F. G. SCHWARTZ, *De Scuto quod fertur Hesiodi quaestiones ad compositionem et dicendi genus maxime pertinentes*, Berlín, 1932. (Disertación inaugural).

F. SCHWENN, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934.

(Cf. las contribuciones de KIRK y VERDENIUS contenidas en el colectivo *Hésiode et son influence* citado en 8).

5. *Aspectos generales:*

J. ALSINA CLOTA, «Hesíodo, profeta y pensador», *Convivium* 2 (1956), 117-143.

F. GARCÍA, «Hesíodo, su significación poética y pesimista», *Veritas* 5 (1960), 87-104.

A. GARCÍA CALVO, «Frutos de lectura de *Trabajos y Días*», *Emerita* 23 (1955), 215-231.

O. GIGON, «Hesíodo», en su libro *Der Ursprung der Griechischen Philosophie = Los orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides* [trad. M. CARRIÓN GÚTIEZ], Madrid, 1971.

N. GONZÁLEZ GÓMEZ, *En torno a una imagen del hombre en Hesíodo*, Lovaina, 1975. (Tesis doctoral).

E. HEITSCH, *Hesiod*, Wege der Forschung 44, Darmstadt, 1966. (Antología de los trabajos más importantes sobre Hesíodo publicados a lo largo del siglo XX).

J. ITURRALDE, «El poema de los campesinos griegos. Hesíodo y su obra los *Trabajos y los Días*», *Humanidades* 3 (1951), 278-293.

A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur* = *Historia de la Literatura griega* [trad. J. M.ª DÍAZ REGAÑÓN-B. ROMERO], Madrid, 1968.

C. MIRALLES, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y Días*», *Bol. del Inst. Est. Hel.* 9 (1975), 3-36.

G. MOROCHO GAYO, «El mito de la edad de oro en Hesíodo», *Perficit* 4 (1973), 65-100.

J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs* = *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* [trad. J. D. LÓPEZ BONILLO], Barcelona, 1973, págs. 21-88: «El mito hesiódico de las razas, ensayo de análisis estructural».

6. *Hesíodo y su época:*

A. R. BURN, *The world of Hesiod. A study of the greek middle ages, c. 900-700 b. C.*, Londres, 1936.

M. DÉTIENNE, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Berchem-Bruselas, 1964.

P. GUILLON, *Études béotiennes. Le Bouclier d' Héraclès et l'histoire de la Grèce central dans la période de la première guerre sacrée*, Aix-en-Provence, 1963.

C. MIRALLES, «De los siglos oscuros al VIII», *Bol. del Inst. Est. Hel.* 3.2 (1969), 39-55.

7. *Hesíodo y Oriente:*

A. BERNABÉ PAJARES, *Textos literarios hetitas*, Madrid, 1978.

P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

8. *Hesíodo en la posteridad:*

C. BUZIO, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell' etá classica*, Milán, 1938.

Hésiode et son influence, Entretiens sur l'antiquité classique 7, Ginebra-Vandoeuvres, 1962. [Recoge los artículos de K. von Fritz, «Das Hesiodische in den *Werken* Hesiods» (págs. 3-60), G. S. Kirk, «The structure and aim of the Theogony» (61-107), W. J. Verdenius, «Aufbau und Absicht der *Erga*» (109-170), F. Solmsen, «Hesiodic motifs in Plato» (171-211), A. la Penna, «Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio» (213-270), y P. Grimal, «Tribulle et Hésiode» (271-301)].

N. A. Livadaras, *Historía tês paradóseōs toû keiménou toû Hēsiódou*, Atenas, 1963.

F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Nueva York, 1967 (= Ithaca, 1949).

J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, diffusion et disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960.

M. L. West, «Echoes and imitations of the Hesiodic poems», *Philologus* 113 (1969), 1-9.

9. *Repertorios específicos de bibliografía crítica:*

A. Rzach, en *Bursian Jahresber.* 100, págs. 92-170 (años 1884-1888); 152, págs. 1-75 (1899-1908); 199, págs. 1-115 (1909-1918).

H. Schwabl, «Hesiodos», en *Paulys Real Enc.* Supplementum XII (1970), cols. 434-486. (Enlaza con la puesta a punto para la misma enciclopedia realizada por A. Rzach, tomo XV, 1912).

TRABAJOS Y DÍAS

INTRODUCCIÓN

Valor literario de los «Trabajos y Días»

Los *Trabajos y Días* se han considerado siempre el poema más indiscutiblemente hesiódico, si bien algunos críticos niegan la autenticidad de determinados pasajes y en particular de los *Días* y la parte de contenido mágico que los precede[1].

Aparentemente el poema presenta una gran heterogeneidad, lo que hizo a los críticos del XIX ver en él una fusión caótica de elementos variados sin ilación entre sus partes. No obstante, los diversos trabajos[2] que en nuestro siglo contemplan la estructura del poema han

---

[1] En la Antigüedad Aristarco atetizaba el Proemio (1-10) y Plutarco sospechaba de 654-662. En la actualidad plantean dudas los versos 504-63 y sobre todo 724-59 y 765-final *(Los Días)* que WILAMOWITZ excluye de su edición.

[2] B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaique Grecque*, 2.ª ed. Amsterdam, 1960. W. J. VERDENIUS, «Aufbau und Absicht des Erga», *Hésiode et son influence.* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 7). Ginebra, 1960, págs. 111-70. P. WALCOT, «The composition of the Works and Days», *Revue des Études Grecques* 64 (1961), 1-19. K. KUMANIECKI, «The Structure of Hesiod's *Works and Days*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 10 (1963), 79-96. H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse,* Viena, 1966, y «Hesiodos», *Real Encicl.* Suplemento XII (1970), 434-86.

venido a demostrar su perfecta unidad temática basada fundamentalmente en dos importantes ideas: Trabajo y justicia.

La *Teogonía* hemos visto cómo era el poema destinado a celebrar la justicia divina de Zeus, causa del orden universal; nos mostraba aquel poema la historia de los dioses en un proceso progresivo que llevaba del caos a la ordenación del mundo. Pues bien, en los *Trabajos* también vemos a Zeus como garante de la justicia; pero al contemplar la realidad humana, esa concepción de Zeus plantea ineludiblemente al poeta la responsabilidad del mal en el mundo. Para explicar este problema Hesíodo recurre a tres mitos (el de Prometeo, el de Pandora y el de las Edades) que le llevan a la conclusión de que el origen del mal radica en la propia naturaleza humana, en su orgullosa sabiduría y en su torpe necedad e injusticia. Así, a diferencia del mundo divino, el de los hombres sigue un proceso de degradación que sólo se resolverá cuando Zeus resuelva poner justicia definitivamente entre los hombres[3]. Él no es la causa, sino el que impone ese castigo que merecen los injustos o el premio que corresponde a los justos.

Ahora bien, Hesíodo llega a este planteamiento a partir de una situación real: Perses, su hermano, pretende entablar un juicio para quitar a Hesíodo su herencia y éste decide disuadirle advirtiéndole la necesidad de trabajar como único medio legítimo para eludir la pobreza y el hambre. Éste es el gran tema de los *Trabajos*. Justificada por la existencia del mal la necesidad del trabajo, Hesíodo ofrece a Perses, con gran sentido realista y un perfecto conocimiento del mundo campesino, una serie de consejos de conducta social y un calendario de trabajos para obtener el máximo rendimiento a la tie-

[3] Verso 273.

rra. No olvida tampoco el poeta, aunque muestra poco interés por ello, el comercio naval como complemento al cultivo de la tierra.

Esta síntesis perfecta de mitos, experiencias personales, tradiciones agrícolas y sabiduría popular, todo ello ligado con los procedimientos más arcaicos de la composición literaria (asociación de ideas y estructura de anillo)[4] hacen de los *Trabajos* un poema de alto valor literario y primordial en muchos aspectos[5].

Problemática de los «Días»

Los versos 765-828, tradicionalmente conocidos como los *Días* por su contenido y estructura, han sido objeto de críticas que tratan de negar su autenticidad y unidad[6]. No obstante, ya en la Antigüedad Heráclito[7] alude a ellos como de Hesíodo, y los argumentos formales más importantes en que se basan sus detractores (variedad de sistemas en el cómputo de los días y alteración

---

[4] Cf. W. J. Verdenius, «L'Association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis», *Revue des Etudes Grecques* 63 (1960), 345-61, y B. A. van Groningen, *La composition...*

[5] La influencia, por ejemplo, de Hesíodo en la filosofía de los presocráticos es el tema de un artículo de H. Diller, «Hesiod und die Anfängen der griechischen Philosophie», *Antike und Abendland* 1 (1946), 140-51. Otros datos de esa importancia pueden verse en el libro conjunto *Hésiode et son influence,* ya citado.

[6] F. Solmsen, «The *Days* of the *Works and Days*», *Trans. and Proc. of Amer. Phil. Assoc.* 94 (1963), 293-320 (repr. en *Kleine Schriften* I, Hildesheim, 1968, págs. 22-49). U. V. Wilamowitz-Moellendorf, *Hesiodos Erga,* 2.ª ed. Berlín, 1962. M. P. Nilsson, «Die älteste griechische Zeitrechnung. Apollo und der Orient», *Archiv für Religionswissenshaft* 14 (1911), 423 ss. (repr. en *Opuscula selecta,* I, Lund, 1951, págs. 36 ss.).

[7] Plutarco, *Camilo* XIX.

del orden inicial en que se citan éstos) son revertibles igualmente en favor de la unidad de dichos versos [8].

En cuanto al carácter mágico-supersticioso normalmente atribuido a los *Días* en oposición al valor racional y lógico de los *Trabajos*, sin olvidar que sería excesivo negar cualquier creencia de este tipo a un campesino del siglo VIII-VII a. C. por muy racionalista que fuera, en gran parte es explicable en otro sentido: Como fruto de la lógica campesina y popular que ve en las fases lunares la clave para el comportamiento de personas, animales y plantas y, por consiguiente, para el éxito de ciertas labores agrícolas o su fracaso.

De todos modos, argumentos de otra índole, nos inclinan a atetizar como interpolación los versos 810-21.

Estructura de «Trabajos y Días»

1. *Proemio:* 1-10.
2. *Introducción al tema:* 11-41. División de las Érides (11-26). Advertencias a Perses (27-41).
3. *Justicia: Mitos y fábula:* 42-285. Mito de Prometeo y Pandora (42-105). Mito de las Edades (106-201): Edad de oro (109-26); Edad de Plata (127-42); Edad de Bronce (143-55); Edad de los Héroes (156-73); Edad de Hierro (174-201). Fábula del halcón y el ruiseñor (202-85): Fábula (203-12); invitación a la justicia (213-66); confianza del poeta en Zeus (267-73); conclusión (274-85).
4. *Introducción al tema del trabajo:* 286-316.
5. *Consejos:* 317-80. De conducta social (317-67). De conducta familiar (368-80).

---

[8] En este sentido la comunicación de A. Pérez Jiménez al *V Congreso Nacional de Estudios Clásicos*, «Unidad formal y sentido de los *Días* de Hesíodo», ampliada en un artículo («Los *Días* de Hesíodo: Estructura formal y análisis de contenido»), publicado en *Emerita* 45 (1977), 105-123.

6. *Calendario del labrador:* 383-617. Introducción (383-404); Preparativos iniciales (405-13). Trabajos de Otoño (414-92). Trabajos de Invierno (493-563). Trabajos de Primavera (564-81). Trabajos de Verano (582-617).
7. *Calendario de la navegación:* 618-94. Otoño (618-29). Navegación de verano (630-77). Navegación de primavera (667-94).
8. *Consejos:* 695-705. De administración familiar (695-705). De conducta social y religiosa (706-59).
9. *Conclusión:* 760-4.
10. *Los Días:* 765-828.

Nuestra traducción

Igual que en la *Teogonía* seguimos como texto base la edición de F. Solmsen, aunque en algunos puntos problemáticos nos inclinamos por lecturas de otros editores, principalmente Mazon. Para cuestiones de interpretación nos han sido muy útiles en algunos casos las ediciones de T. A. Sinclair y A. Colonna.

Verso	*Lectura de Solmsen*	*Lectura nuestra*
107	ἐπισταμένως·	ἐπιστάμενος G. Calvo.
108	atetizado	sin atetizar
120	falta en el texto (incluido en aparato crítico)	incluido en texto Sinclair
122	δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσι	δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς Mazon
173a-e	en aparato crítico	en texto Mazon (169a-e)
293	ὃς αὐτῷ πάντα	ὃς αὐτὸς πάντα Mazon
294	atetizado	sin atetizar Mazon
296	αὐτῷ νοέῃ	αὐτὸς νοέῃ Mazon
375	φιλήτῃσιν	φηλήτῃσιν Mazon
437	atetizado desde τῶν γάρ	sin atetizar Mazon
438	atet. hasta ἔχοντε	sin atetizar Mazon
437	punto tras ἀλαπαδνόν	sin atetizar Mazon

Verso	*Lectura de Solmsen*	*Lectura nuestra*
601-9	sin alteración de orden.	coma tras ἀλαπαδνόν MAZON 601, 606 a 608, 602 a 605, 609 WILAMOWITZ
725-59	atetizados	sin atetizar MAZON
765-final	atetizados	sin atetizar MAZON
768	entre 769 y 770	sin alteración MAZON
799	ἄλγεα· θυμοβορεῖν	ἄλγεα θυμοβορεῖν· MAZON

TRABAJOS Y DÍAS

Proemio

Musas de la Pieria[1] que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos. Pues Zeus altitonante que habita encumbradas

---

1 El hecho de que Hesíodo dirija aquí su invocación a las Musas de la Pieria (región tracia donde se encuentra el Olimpo) y no a las del Helicón (monte de Beocia), que le iniciaron en la poesía *(Teog.* 22-34 y *Trab.* 662), ha servido de argumento a ciertos comentaristas de la Antigüedad para rechazar la autenticidad de este *Proemio.*

Fue Praxífanes, peripatético discípulo de Teofrasto, quien a comienzos del siglo III a. C. visitó el Helicón y conoció un texto sobre plomo que los sacerdotes de las Musas mostraban al visitante como original de Hesíodo y en el cual faltaba el *Proemio.* Esta noticia fue transmitida luego por el alejandrino Aristarco para demostrar el carácter espurio de dichos versos y hay opiniones sobre que la experiencia similar que nos cuenta PAUSANIAS (IX 31) no es sino una apropiación de la vivida por Praxífanes que le habría llegado a través de Plutarco (Cf. P. MAZON, *Hésiode...*, pág. 81).

La crítica moderna, rechazando el texto de los sacerdotes grabado en plomo (material muy apropiado para falsificaciones), acepta sin discusión la autenticidad del *Proemio.* P. MAZON (pág. 37) explica la falsificación de los sacerdotes como una re-

mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso.

Préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia, que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad.

División de las Érides

No era en realidad una sola la especie de las Érides [2], sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches. Son de índole distinta; pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel. Ningún

---

clamación para las Musas de su culto del poema que Hesíodo había dedicado a las del Olimpo.

En cuanto a la falta de conexión temática entre estos versos y el resto del poema, argumentada por Crates en la Antigüedad y en nuestra época por U. v. Wilamowitz, hay que atribuirla al carácter autónomo y formalizado de los proemios y exordios (cf. B. A. van Groningen, *La Composition*..., pág. 68, y H. Diller, «Die dichterische...», págs. 48-9).

El Proemio que comentamos encaja perfectamente en los esquemas más antiguos de la lengua culta. W. Nicolai lo describe como «contaminación de Homero y otros proemios antiguos de los *Himnos homéricos*». (*Hesiods Erga*..., pág. 14). En efecto, la invocación a las Musas y el canto de gloria en honor de Zeus, también se encuentran en la *Ilíada*, la *Odisea* y los *Himnos* a *Hermes* y a *Afrodita*. La presentación del programa tal como se hace en el v. 10 es similar a la de *Himno homérico* XI 17-9, e incluso la oposición de personas tú/yo de vv. 9-10 se utiliza igualmente en *H. Apolo* 545 y *H. Afrodita* 292.

[2] Rectificación a *Teog.* 225, donde no se habla nada más que de la Eris mala. T. A. Sinclair niega que exista tal rectificación y explica el imperfecto *éēn* como «fue y es todavía» basándose para ello en textos de la época clásica (*Hesiod*..., nota al verso). Sin embargo, en Homero el giro de que forma parte dicho imperfecto tiene generalmente valor rectificativo por lo que hay que pensar en una alusión real a la *Teogonía*. Así lo aceptan casi

mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, veneran a la Eris amarga.

A la otra la parió primera la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra[3] y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza —buena es esta Eris para los mortales—, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo.

¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Eris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por los litigios y las reuniones públicas a aquel en cuya casa se encuentra en abundancia el sazonado sustento, el grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas.

Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado[4] mucho más de la cuenta, lisonjeando

---

todos los críticos, como WILAMOWITZ, P. MAZON, F. SOLMSEN, W. J. VERDENIUS, M. L. WEST, H. DILLER y A. COLONNA.

[3] P. MAZON da un valor temporal a esta metáfora: «junto con la creación del mundo». El sentido ético, como base del progreso humano, es recogido por A. COLONNA.

[4] B. A. VAN GRONINGEN, apoyándose en este imperfecto al que da un valor de conato («intentabas llevarte»), piensa que el juicio entre Hesíodo y Perses no favoreció a éste: «Una formulación hipotáctica habría marcado la oposición y la correspondencia cronológica entre los dos: «Ya repartimos el patrimonio; no

descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia [5]. ¡Necios, no saben cuánto más valiosa es la mitad que el todo ni qué gran riqueza se esconde en la malva y el asfódelo! [6].

---

obstante, tú te esforzaste después, aunque en vano, por robarme lo que me correspondió» («Hésiode et Perses», pág. 156).

Sin duda esta interpretación es sintácticamente indiscutible; pero el tono con que se refiere Hesíodo a los reyes y su justicia más bien inclina a pensar lo contrario. Si Perses continúa en su actitud de congraciarse a los reyes asistiendo a los pleitos del ágora para aplaudir sus decisiones es con la idea de un segundo pleito y no para conseguir lo que antes no consiguió. Por tanto, nos parece más adecuado ver en el imperfecto en cuestión un valor descriptivo cuyo objetivo esencial frente al aoristo es subrayar la idea que más afecta a Hesíodo y que echa en cara a su hermano: «Te llevaste más de la cuenta»; en cambio el aoristo («ya repartimos») expresa el hecho de la división de la herencia sin ninguna connotación.

[5] Sobre el sentido del término *díkē* en este pasaje, editores y comentaristas de los *Trabajos* no se ponen de acuerdo.

De una parte, U. v. Wilamowitz, Van Groningen («Hésiod...», página 159) y W. Nicolai *(Hesiods Erga...,* pág. 23) interpretan esta palabra como «proceso» para defender, salvo Van Groningen, la inminencia de un segundo litigio entre ambos hermanos.

A esta tesis se opone la traducción de P. Mazon («justicia») que, según él, tiene un sentido irónico en este contexto. En la misma dirección apuntan los argumentos de W. J. Verdenius en «Aufbau...»: falta en Homero del valor concreto de «proceso» para esta palabra. En cuanto a Hesíodo, la ausencia de ese sentido ha sido demostrada con amplio comentario por H. Münding, *Hesiods Erga...,* págs. 12-38. Se añade además el poco interés de Hesíodo en otro proceso y la falta de medios con que cuenta Perses para atraerse la voluntad de los reyes (cf. T. A. Sinclair, *Hesiod...,* nota).

[6] La malva y el asfódelo eran conocidos en la Antigüedad por su poder nutritivo (Aristófanes, *Pluto* 544, Plinio, 22,67). Así, los escoliastas refieren que Epiménides pasaba el día entero sin comer ni beber, sólo con un poco de malva y asfódelo. Amplia documentación puede verse en los artículos de Steier *(Real Encicl.,* XIV, 1930) y Wagler *(Real Encicl.,* II, 1896).

Mito de Prometeo y Pandora

Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos.

Pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por las burlas de que le hizo objeto el astuto Prometeo; por ello entonces urdió lamentables inquietudes para los hombres y ocultó el fuego. Mas he aquí que el buen hijo de Jápeto lo robó al providente Zeus para bien de los hombres en el hueco de una cañaheja[7] a escondidas de Zeus que se goza con el rayo. Y lleno de cólera díjole Zeus amontonador de nubes:

«¡Japetónida conocedor de los designios sobre todas las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres futuros. Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia.»

Así dijo y rompió en carcajadas el padre de hombres y dioses; ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y hala-

---

[7] La cañaheja o *ferula communis* es una planta umbelífera cuyo tallo tiene una médula blanca y seca en la que el fuego arde lentamente sin apagarse. Es hueca en este sentido (cf. PLINIO, *Nt. Hist.* 13, 136) y, según Hesiquio, se utilizaba para trasladar fuego de un lugar a otro (cf. M. L. WEST, *Theogony*, nota a v. 567).

gos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble.

Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Zeus Cronida. [Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos]; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora[8] porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.

Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, el Padre despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero. Y no se cuidó Epimeteo de que le había advertido Prometeo no aceptar jamás un regalo de manos de Zeus Olímpico, sino devolverlo acto seguido para que nunca sobrevinie-

---

[8] P. MAZON, seguido por W. J. VERDENIUS («Aufbau...», página 124), interpreta el nombre de *Pandora* como «el presente de todos». Sin embargo, Hesíodo no nos da a entender esto, sino que la explicación del mito nos presenta a Zeus como único responsable del regalo (v. 58).

A. COLONNA identifica los regalos de los dioses con los males encerrados en la jarra de que la mujer es portadora (v. 94), pero más bien creemos que esos regalos a que se refiere el nombre son los diversos dones que le concedieron los dioses en su nacimiento y que, por el atractivo que dan a la mujer, se convierten en motivo de perdición para los hombres. En este sentido lo entiende P. WALCOT.

ra una desgracia a los mortales. Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado.

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las enfermedades que acarrean la muerte a los hombres [...] [9]. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes [10].

Sólo permaneció allí dentro la Espera [11], aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra,

---

[9] Verso 93: [pues al punto en la miseria los hombres empiezan a envejecer].

[10] El mito de Pandora tiene precedentes orientales. Su modelación de barro recuerda la creación del hombre (aunque no de la mujer) en el *Génesis* y en una versión del *Poema de Gilgamés*. También Eva, como Pandora, es el origen de los males humanos. Pero la historia que más elementos comunes presenta con la de Hesíodo es el mito de Anubis y Bata conocido a través de un texto egipcio de hacia 1225 a. C. (P. Walcot, *Hesiod and the...*, págs. 78-9). En esta historia tenemos igualmente dos hermanos, Anubis y Bata, de los que el primero está casado. Su esposa acusa a Bata de intentar seducirla y Bata debe huir al Valle de Cedar donde vive solo. El dios Ra se compadece por su inocencia y decide crearle una compañera. Da órdenes a Khnum (¿el Hefesto de Hesíodo?) «y Khnum le hizo una compañera cuyos miembros eran más hermosos que los de todas las mujeres de la tierra y que contenía con ella todos los bienes». Igual que en Hesíodo nos encontramos con dos hermanos, intervención divina y una mujer muy hermosa. La continuación de la historia nos muestra cómo esta mujer acarrearía el mal a Bata aunque al final triunfa éste.

[11] El sentido de la *Esperanza* aprisionada en la jarra ha sido objeto de diversas interpretaciones que resumió W. J. Verdenius en un artículo reciente: «A hopeless line in Hesiod: *Works and Days* 96», *Mnemosyne* IV 25 (1972), págs. 225-31. Siguiendo el orden de Verdenius, podemos establecer cuatro grandes grupos de teorías:

La esperanza es un bien que se conserva para el hombre. Tesis mantenida fundamentalmente por Paley, Wilamowitz y Mazon (para citas remitimos al artículo de Verdenius). El argumento principal en contra es que si se trata de un bien no

y no pudo volar hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra [por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes].

---

tiene razón de ser su presencia en la jarra donde sólo hay males. Se ha dicho que va con los males porque es compañera de la miseria, pero en contra de esto, dice Verdenius, la esperanza es compañera no sólo de la miseria, sino también de la felicidad; en una palabra, del hombre en general. Se ha sugerido también que en la jarra había bienes y males, pero el texto no permite tal suposición. Algunos autores intentan ver en este episodio un entrecruce de dos historias diferentes. Así LESKY se expresa en estos términos: «Naturalmente, la esperanza es un bien para los seres humanos sufrientes y pertenece a un relato en el que, a la manera del de Aquiles en la *Ilíada* (v. 24.527), se nos habla de dos toneladas que se encuentran en la casa de Zeus y que contienen separadamente lo bueno y lo malo. Las dos representaciones (el mantener encerrados los bienes significa su conservación; el abrir el tonel que contiene los males, en cambio, significa su dispersión) se han entrecruzado en la historia de Pandora relatada por Hesíodo y de este modo han dado origen a confusiones» (A. LESKY, *Geschichte der Griechischen Literatur = Historia de la Literatura griega* [trad. J. M.ª DÍAZ REGAÑÓN y BEATRIZ ROMERO], Madrid, 1968, pág. 125). El problema es que la entrega por parte de los dioses de una jarra con bienes a los hombres no nos es conocida hasta después de Hesíodo.

La esperanza es un mal que se conserva para el hombre. Esta hipótesis, de S. M. ADAMS, R. B. ONIANS y O. LENDLE, es absurda: Si cerrar la jarra supone conservar los males, no se entiende cómo, según Hesíodo, los males se extienden entre los hombres precisamente al abrirla.

La esperanza es un bien negado al hombre (T. A. SINCLAIR). El problema es parecido al del primer grupo. ¿Cómo pone Zeus un bien junto a los males?

La esperanza es un mal negado al hombre (GOETTLING y BUTTCHER). Si así fuese, la historia que precisamente pretende explicar el origen de los muchos males de la tierra, no de los bienes, resultaría ridícula.

Particularmente, nos parece muy ingeniosa y sugestiva la nueva explicación de W. J. VERDENIUS, quien parte de que no significa «esperanza» en sentido moral, sino «espera». De esta forma la historia resulta totalmente lógica: Al decir Hesíodo que la

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus[12].

«espera» queda dentro de la jarra quiere decir que los hombres recibirían los males sin advertirlo, «sin esperárselos», lo que es precisamente una de las cualidades de las desgracias a que se refiere Hesíodo.

[12] La versión del Mito de Prometeo en *Trabajos y Días* tiene por objetivo explicar por qué tenemos que trabajar a pesar de regir el Universo un dios justo y benévolo como Zeus, y sirve de introducción a otra historia, el mito de las Edades, que ilustra el tema de la injusticia y sus consecuencias en la evolución de la Humanidad. Estos dos temas, trabajo y maldad radicados en la naturaleza misma del hombre, son los que nos explican las variantes respecto a la *Teogonía:*

En *Teog.* Hesíodo dice que Zeus «no dio el fuego» (561-4) porque, al ser su objetivo central la figura de Prometeo, debía tratar el mito de la separación entre hombres y dioses en que aquél comete su primer pecado. Según este mito, los hombres adquieren su nueva naturaleza precisamente con el sacrificio de Mecona y por tanto no tenían aún el fuego, ya que no lo necesitaban. En *Trab.* en cambio se dice que lo «ocultó» (47) porque el poeta tiene en su pensamiento otro mito diferente sobre la Humanidad, el que desarrolla más adelante. Para explicar la evolución del hombre desde una raza completamente feliz (sin trabajo ni males) tiene que sugerir la existencia al principio del fuego (= «alimento») entre los hombres y su desaparición posterior.

La insistencia en el papel de Epimeteo (84-9) frente a la *Teogonía* se justifica también por la temática de esta obra. De una parte, Hesíodo quiere subrayar que el mal de los hombres radica en su insensatez (la torpeza humana representada por Epimeteo), no en la injusticia divina. De otra parte, resalta la necesidad de que Perses escuche sus consejos para que no le ocurra lo que a Epimeteo (el hermano necio) por desoír los de Prometeo (el prudente).

Mito de las edades

Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien —y tú grábatelo en el corazón— cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen[13].

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites.

---

[13] Aceptamos la corrección de A. G. CALVO («Frutos de la lectura de *Trabajos y Días*», *Emerita* 23 (1955), pág. 219). La versión tradicional, «Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato con arte y con gracia; y tú grábate en tu corazón cómo los dioses y hombres mortales tuvieron un mismo origen» ha suscitado dudas sobre la autenticidad del último verso. En efecto, el relato siguiente (109-201) no menciona para nada el origen y separación de dioses y hombres, sino que describe las razas humanas creadas por Zeus.

P. MAZON y SOLMSEN, siguiendo a LEHRS, consideran el v. 108 una interpolación y resuelven así el problema. WILAMOWITZ en cambio lo conserva y señala que la intención del poeta es mantener el orden tradicional de la historia, por lo que menciona al comienzo el origen común de hombres y dioses. Esta hipótesis cuenta entre sus seguidores a SINCLAIR, COLONNA, VERDENIUS, DILLER y NICOLAI que cita como explicación las palabras de T. G. ROSENMEYER: «Un escritor moderno habría dicho: Partiendo de que los dioses y mortales tienen un mismo origen, el *génos* de oro fue el primero» (W. NICOLAI, *Hesiods Erga*..., pág. 36). La pequeña corrección de A. G. CALVO tiene la virtud de ratificar en el texto esa teoría.

Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquéllos son por voluntad de Zeus démones[14] benignos, terrenales, protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real.

En su lugar una segunda estirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia. Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa; y cuando ya se hacía hombre y alcanzaba la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimientos a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A éstos más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados, de rango inferior, pero que no obstante también gozan de cierta consideración.

Otra tercera estirpe de hombres de voz articulada creó Zeus padre, de bronce, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa. Sólo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos

[14] En Homero la palabra *daímōn* se aplica a los dioses en cuanto poder indefinido. Hesíodo es el primero en referirla a divinidades menores.

de soberbia; no comían pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal. [Eran terribles; una gran fuerza y unas manos invencibles nacían de sus hombros sobre robustos miembros.] De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. También éstos, víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. [Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos.]

A los otros el padre Zeus Crónida determinó conce-
168 derles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los
confines de la tierra. Éstos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres
173 *a* veces al año, dulces como la miel, [lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos.
173 *b* Pues el propio > padre de < hombres > y < dioses
173 *c* le libró, y ahora siempre > entre ellos goza de res-
173 *d* peto como < benigno. Zeus a su vez > otra estirpe
173 *e* creó < de hombres de voz articulada, los que ahora > existen sobre < la tierra fecunda.]

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes [15]. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia—, y unos saquearán las ciudades de los otros]. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.

---

[15] Es ridículo poner este pasaje, como hacen algunos autores, en relación con DIODORO SÍCULO, 5.32, que recoge una noticia sobre el color claro del cabello en los niños celtas, y decir que Hesíodo tendría vagas noticias sobre estos bárbaros. El poeta lo único que pretende es subrayar el futuro sombrío de esta segunda parte de la Edad de Hierro: cuando la vejez se apoderará del hombre en el momento mismo de nacer. Muy oportuna es la observación de WILAMOWITZ sobre el contraste con la Edad de Bronce en que los hombres eran niños durante toda la vida.

Es entonces cuando Aidos y Némesis, cubierto su cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal[16].

---

[16] Paralelos a este mito encontramos en la cultura india y persa (cf. T. A. Sinclair, *Hesiod...*, nota), pero en ellas sólo se citan tres o cuatro edades que, de otra parte, se suceden en un proceso de degradación continua. En cambio en Hesíodo la inclusión de la *Edad de los héroes* entre la de Bronce y la de Hierro implica una alteración de ese proceso. De aquí los intentos por buscar la originalidad de Hesíodo en el tratamiento de este mito.

Para Wilamowitz y Reitzenstein, Hesíodo lo que hace es adaptar uno de esos cuentos orientales mientras que la innovación de la cuarta edad sería un intento por encuadrar dentro de esa sucesión el prestigioso mundo de los héroes homéricos. Otros autores como Friedländer, Nilsson y Mazon, se apoyan en cambio en esa edad heroica para negar la existencia de una versión prehesiódica, mientras que E. Meyer sólo admite como anterior la *Edad de Oro* considerando el resto invención del poeta. (Para citas y la crítica de esta última teoría, cf. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949, pág. 83, n. 28).

La explicación más interesante que se ha dado al respecto es la de P. Vernant, desarrollada en varios artículos y recogida últimamente en su libro *Mito...* Busca Vernant la originalidad de Hesíodo en la disposición simétrica de las edades y en la enseñanza que se desprende de semejante disposición. Para él, la Edad de Oro forma par con la de plata, a la que se opone por una mayor «díkē» frente a cierto grado de «hybris» (ambas en un plano jurídico-teológico). A su vez, la Edad de Bronce se caracteriza por su mayor «hybris» frente a la mayor «díkē» de la de los héroes, pero aquí el tipo de «hybris» y de «díkē» es diferente al de las edades anteriores (son entendidas en un plano guerrero). Por último, la Edad de Hierro sería la culminación y fin de ese ciclo y se divide en dos etapas:

1) La época de Hesíodo: los males se mezclan con los bienes y todavía es posible remediar el mal, la injusticia.

2) Etapa futura y sombría en la que triunfará la «hybris», la vejez y las calamidades.

Ahora contaré una fábula a los reyes, aunque sean sabios.

Fábula del halcón y el ruiseñor

Así habló un halcón a un ruiseñor de variopinto cuello mientras le llevaba muy alto, entre las nubes, atrapado con sus garras. Éste gemía lastimosamente, ensartado entre las corvas uñas y aquél en tono de superioridad le dirigió estas palabras.

«¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre. ¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuertes! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado.»

Así dijo el halcón de rápido vuelo, ave de amplias alas.

¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no alimentes soberbia; pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes,

---

Pero es más, al tratar de explicarse las palabras de Hesíodo, «y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación, sino haber muerto antes o haber nacido después» (v. 175), Vernant ve abierta la posibilidad de que Hesíodo crea en la sucesión de un segundo ciclo, al terminar el primero en que él vive, fundando su hipótesis en la visión cíclica del hombre arcaico.

envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad. Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de enmedio [17]. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos.

A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado [18] cada vez que comete delitos o proyecta bar-

---

17 Antes de sembrar los campos, los hombres vivían de la caza y los frutos silvestres. VIRGILIO (*Geórg.* I 7 y 147-9) canta cómo Ceres enseñó la agricultura a los hombres cuando ya las bellotas de los bosques eran insuficientes para alimentarlos. En época clásica todavía vivían así los arcadios según se deduce de un oráculo pítico (HERÓDOTO, I 66) (cf. T. A. SINCLAIR, nota).

18 Los escoliastas citan como ejemplos de castigos que afectan a la comunidad por culpa de uno solo, la peste de Tebas por los delitos involuntarios de Edipo y la epidemia de Apolo sobre los aqueos por culpa de Agamenón. En esta misma creencia tienen su origen ciertos ritos de la Grecia antigua por los que una ciudad busca su purificación arrojando todas las faltas de la comunidad sobre determinados individuos, los fármacos, a los que en ocasiones se da muerte. Ilustran esta costumbre en Jonia los fragmentos 6 y ss. de HIPONACTE (DIEHL) y la do-

baridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo. [Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico; o bien otras veces] el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves.

¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina.

Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra.

Y he aquí que existe una virgen, Dike [19], hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. El hombre que trama

---

cumentación recogida en el libro de V. GEBHARD, *Die Pharmakoi in Ionien*, Munich, 1926.

[19] En *Teog.* 902, Dike ya es considerada como diosa (hija de Zeus y Temis). Ahora con el reconocimiento y respeto de los dioses hacia ella, así entronizada en el Olimpo junto a su padre, Hesíodo inicia, como señala F. SOLMSEN *(Hesiod and Aeschylus,* n. 61 y 64), una reforma de la moralidad divina cuyas etapas estarán marcadas por Esquilo, Eurípides, Platón y los Estoicos.

males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó.

El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros. Pero ahora ni yo mismo deseo ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto. Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación.

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento [20].

---

[20] El mito de las Edades ha llevado a Hesíodo a una consideración pesimista del futuro inmediato de su época que tiende peligrosamente a convertirse en el reino de la «hybris». Con la fábula del halcón y el ruiseñor, el poeta ofrece una serie de recomendaciones que tratan de evitar ese oscuro porvenir. Todo el contenido de los versos 213-85 debe entenderse a nuestro juicio como una explicación de los versos 202-11 que de otro modo no tendrían sentido. No estamos de acuerdo con VAN GRONINGEN cuando dice: «Les cuenta una fábula sin añadir el menor comentario. Los reyes serán bastante perspicaces *(phronéousi kaì autoîs)* para entender el sentido» («Hésiode et Persès», pág. 160). Las palabras de Hesíodo referidas a los reyes deben traducirse por concesivas («aunque sean sabios») y con ello el poeta quie-

Proemio sobre el trabajo

Yo qué sé lo que te conviene, gran necio Perses, te lo diré: de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras; llano es su camino y vive muy cerca. De la virtud, en cambio, el sudor pusieron delante los dioses inmortales; largo y empinado es el sendero hacia ella y áspero al comienzo; pero

---

re decir que, a pesar de su sabiduría como tales reyes, su actuación le obliga a hacerles las recomendaciones que derivan de la fábula.

Que de otro modo la fábula no tendría sentido es evidente. Ésta lo que enseña, vista aisladamente, es que el poderoso (el halcón) puede comerse tranquilamente al débil (el ruiseñor). En la fábula babilonia sobre la serpiente y el águila (analizada por R. J. Williams, «The Literary History of a Mesopotamian Fable», *Phoenix* 10 (1956), 70-72), ésta, que se come a los hijos de aquélla transgrediendo el juramento de amistad hecho ante el dios Shamash, recibe un castigo. También es castigada por Zeus el águila en Arquíloco (*Epodo* 1) por haber traicionado la amistad de la zorra. En cambio en Hesíodo no hay castigo alguno para el halcón y la enseñanza a deducir por los reyes sería que mientras sean poderosos pueden hacer lo que quieran, lo cual contradice evidentemente el pensamiento de Hesíodo. Hemos de pensar, por tanto, que los versos siguientes son una explicación de la fábula. Pero esta explicación tiene dos destinatarios aunque en principio la fábula se dirija sólo a los reyes: Perses y aquéllos. Y que se dirija a Perses no es extraño en cuanto que las palabras finales de la fábula son una descripción de la situación real de su hermano.

Pues bien, el consejo que se da a Perses es que deponga su actitud insolente, puesto que es débil y «ni siquiera puede el noble, cuando cae en la ruina, sobrellevarla con facilidad, sino que se ve abrumado por ella» (v. 215-17).

A los reyes en cambio les advierte que tengan en cuenta la justicia, pero una justicia que no es la agonal (la del halcón: el fuerte puede hacer lo que quiera con el débil), sino una nueva justicia ratificada por Zeus que hace prosperar a quienes la acatan y destruye a los injustos (219-47). Es precisamente esa justicia la que Hesíodo pide para su ciudad y que opone el mundo de los animales (la fábula) al de los hombres: «Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: A los peces, fieras y aves

cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil por duro que sea [21].

Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, [tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él]. A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil.

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar. Pero tú preocúpate por disponer las faenas a su

---

voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor».

Y justamente aquí encontramos la clave de por qué Hesíodo no acaba su fábula como la de Arquíloco o las orientales. El halcón y el ruiseñor son animales —no hombres— y difícilmente podría haber hecho esta afirmación final si el halcón de la fábula hubiera sufrido el castigo que le habría caído de representar completamente a los reyes sin consideración de su naturaleza animal.

[21] Este pensamiento es una de las grandes aportaciones de Hesíodo a la poesía filosófica de Parménides y Empédocles y a la prosa de Heráclito (cf. H. Diller, «Hesiod und die Anfängen der griechischen Philosophie», *Antike und Abendland* 1 (1946), 140-51) y sin duda lo tiene en cuenta Simónides cuando dice: «Hay un cuento: que la Virtud habita un peñasco escarpado donde un coro de ninfas ágiles la sirve. En cuanto a los mortales, no pueden todos verla y sólo el que de dentro echa un sudor que le devora el alma y llega de su coraje hasta la cumbre» (fr. 74 Page, trad. J. Ferraté).

tiempo para que se te llenen los graneros con el sazonado sustento.

Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales [y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes].

El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra. Si trabajas pronto te tendrá envidia el indolente al hacerte rico. La valía y la estimación van unidas al dinero[22].

Para tu suerte, según te fue, es mejor trabajar, si olvidado de haciendas ajenas vuelves al trabajo tu voluble espíritu y te preocupas del sustento según mis recomendaciones.

Una vergüenza denigrante embarga al necesitado, una vergüenza que hunde completamente a los hombres o les sirve de gran provecho, una vergüenza que va ligada a la miseria igual que la arrogancia al bienestar.

Las riquezas no deben robarse; las que dan los dioses son mucho mejores; pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede —cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime a la honradez—, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que por poco tiempo le dura la dicha.

---

[22] La posibilidad de alcanzar la *areté* («valía») y la estimación derivada de aquélla mediante el trabajo, nos acerca más a los líricos que a Homero. Para la sociedad aristocrática de Homero la *areté* es una cualidad especial de los nobles que les distingue desde su nacimiento de las clases inferiores. Con el enriquecimiento de esas clases y la posible ruina de los nobles con la transformación económica del siglo VIII a. C., la *areté* pierde su antiguo sentido y las barreras sociales tienden a hacerse flexibles.

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano [para unirse ocultamente a su esposa incurriendo en falta], o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu voluble espíritu de estos delitos.

Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quema en su honor espléndidos muslos; otras veces concíliatelos con libaciones y ofrendas, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conserven propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, no otro la tuya.

Al que te brinde su amistad invítale a comer, y al enemigo, recházalo. Sobre todo invita al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos acuden sin ceñir mientras que los parientes tienen que ceñirse [23].

Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino. No se te morirá la vaca si no tienes mal vecino. Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si le necesitas, también luego le encuentres seguro.

No te hagas rico por malos medios; las malas ganancias son como calamidades.

Aprecia al amigo y acude a quien acuda a ti; da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da.

---

[23] Significa que el vecino, por vivir cerca, acude al momento como se encuentre, mientras que los parientes, si viven lejos, tienen que prepararse para ponerse en camino.

El regalo es bueno, pero la rapiña es mala y dispensadora de muerte; pues el hombre que de buen grado, aunque sea mucho, da, disfruta con su regalo y se alegra en su corazón; pero el que roba a su antojo obedeciendo a su falta de escrúpulos, lo robado, aunque sea poco, le amarga el corazón; pues si añades poco sobre poco y haces esto con frecuencia, lo poco al punto se convertirá en mucho.

El que añade a lo que tiene evitará la quemazón del hambre; lo que hay dentro de casa no inquieta al hombre; es mejor tener dentro de casa; pues lo de fuera es dañino. Bueno es coger de lo que se tiene y un tormento para el alma necesitar de lo que no se tiene. Te recomiendo que medites estas advertencias.

Consejos de administración familiar

Al empezar la jarra y al terminarla, sáciate; a mitad, haz economías; pero es mezquino el ahorro al llegar al fondo.

[El salario convenido con un hombre amigo, sea suficiente; y con un hermano, pon delante entre bromas un testigo. Sabido es que la confianza y la desconfianza pierden a los hombres.]

Que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones.

Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu patrimonio; pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa. Y ¡ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo! Para muchos hijos Zeus podría conceder fácilmente una envidiable fortuna; a más hijos mayor cuidado y también mayor rendimiento.

Si en tu corazón el deseo te hace aspirar a la riqueza, actúa así y obra trabajo tras trabajo.

Proemio al calendario del labrador

Al surgir las Pléyades descendientes de Atlas, empieza la siega; y la labranza, cuando se oculten[24]. Desde ese momento están escondidas durante cuarenta noches y cuarenta días y de nuevo al completarse el año empiezan a aparecer cuando se afila la hoz.

Esta es la ley de los campos para quienes viven cerca del mar y para quienes, en frondosos valles, lejos del ondulado ponto, habitan ricos lugares. Siembra desnudo, ara desnudo y siega desnudo[25] si quieres atender a su tiempo todas las labores de Deméter, para que cada fruto crezca en su época y nunca luego necesitado mendigues en casas ajenas sin recibir nada.

Así también ahora a mí viniste; y por supuesto, yo no te daré ni te prestaré más. Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses, a fin de que nunca en compañía de tus hijos y tu mujer con el corazón angustiado busques sustento entre los vecinos y éstos no te hagan caso; pues de momento recibirás dos y hasta tres veces; pero si todavía les sigues molestando, no lograrás nada, sino que hablarás mucho en vano e inútil será un campo de palabras. Por el contrario, te recomiendo que pienses en pagar tus deudas y defenderte del hambre.

En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor [—la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes—]. Fabrícate en casa

---

[24] El orto helíaco (primera aparición en el horizonte E. antes de la salida del sol) de las Pléyades tiene lugar entre el 5-10 de mayo y su ocaso cósmico (primera desaparición antes de salir el sol) entre el 5-11 de noviembre (D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Nueva York, 1970).

[25] Por consiguiente, fuera del invierno.

todos los utensilios necesarios, no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto que se pasa la estación y se pierde la labor. No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso. El cuidado favorece la labor; y el holgazán siempre está luchando con la ruina.

Trabajos de otoño

Cuando ya la fuerza del sol picante extinga su sudorosa quemazón, al tiempo que el prepotente Zeus hace caer las últimas lluvias de otoño y el cuerpo humano se vuelve mucho más ágil —en ese momento el lucero Sirio[26] remonta un poco de día sobre las cabezas de los hombres criados para la muerte, y se toma la mayor parte de la noche—, entonces el bosque al ser talado con el hacha tiene menos carcoma y esparce las hojas por el suelo y deja de echar brotes.

Justamente entonces, corta madera recordando las faenas correspondientes a la estación. Corta un mortero de tres pies, una maja de tres codos[27] y un eje de siete pies; pues con esas medidas se ajustará muy bien; y si es de ocho pies, puedes cortar de él también un mazo. Corta una pina de tres palmos para un carro de diez manos[28], y muchos maderos curvos.

---

[26] El *Perro* de Homero. Hesíodo es el primero en dar el nombre de Sirio a este astro. Su orto helíaco, según los cálculos de DICKS *(Early...*, pág. 37), ocurre entre el 20-7 de julio y su ocaso cósmico entre el 22 de noviembre y el 6 de diciembre. Después de su orto cada vez va apareciendo antes y en octubre incluso cuando aún es de noche. A este momento se refiere Hesíodo.

[27] Con el mortero y la maja se molía antiguamente el grano. Aquél solía ser de madera o de piedra. En cuanto a las medidas, tres pies debe referirse a la altura del mortero (cf. T. A. SINCLAIR, *Hesiod...*, nota).

[28] Según aclaración de Proclo, aceptada por WILAMOWITZ, por «carro» debe entenderse el diámetro de la rueda que era el mó-

Llévate a casa un dental, cuando lo encuentres buscándolo en la montaña o en el campo, de carrasca; es el más resistente para arar con bueyes una vez que algún servidor de Atenea[29] lo acople al timón fijándolo con clavos a la reja.

Construye trabajando en casa dos arados distintos, uno de una sola pieza y otro articulado[30]; pues así será mucho mejor, y si tú llevas uno, puedes enganchar el otro a los bueyes. Los timones de laurel o de olmo son más seguros; la reja de encina y el dental de carrasca.

Compra dos bueyes machos de nueve años; su brío no es pequeño por estar en la plenitud de su juventud y son los mejores para el trabajo: no tirarán por alto el arado peleándose en medio del surco ni dejarán allí, sin terminar, la faena. Que los siga un hombre fuerte de unos cuarenta años después de desayunar un pan

---

dulo para clasificar los carros. Partiendo de aquí, lo que mide tres palmos es cada una de las cuatro pinas que forman la circunferencia total de la rueda. En efecto, el tipo de rueda descrito por Hesíodo no sería la más antigua (de una pieza), sino la radiada cuya antigüedad también está documentada arqueológicamente e incluso por una cita del *Rig-Veda* (cf. T. A. SINCLAIR, *Hesiod*..., nota).

[29] El carpintero.

[30]



FIG. 1

Arado simple

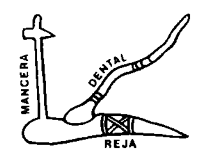


FIG. 2

Arado compuesto

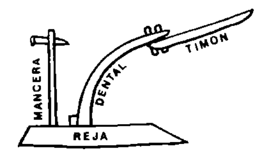


FIG. 3

Arado compuesto (A. G. Drachmann, «Pflug», *Real enc.*, 1938, col. 1461)

cuarteado de ocho trozos [31], para que atento al trabajo abra recto el surco sin distraerse con los de su misma edad, sino con el alma puesta en el trabajo. Otro no más joven que éste es el mejor para volear las semillas y evitar su acumulación; pues un hombre más joven se queda embobado tras los de su misma edad.

Estate al tanto cuando oigas la voz de la grulla [32] que desde lo alto de las nubes lanza cada año su llamada; ella trae la señal de la labranza y marca la estación del invierno lluvioso. Su chillido muerde el corazón del hombre que no tiene bueyes.

A la sazón, ceba ya los bueyes de retorcidos cuernos que tienes en casa; pues es fácil decir: «Dame dos bueyes y un carro», pero es más fácil responder: «Hay faena para mis bueyes». El hombre rico en imaginación habla de construirse un carro. ¡Necio!, no sabe que cien son las piezas de un carro que hay que preocuparse antes de hacer en casa.

Cuando ya se muestren a los mortales los primeros días de la labranza, poned entonces manos a la obra, juntos los criados y tú, arando la tierra seca y húmeda en la época de la labranza y ganando tiempo muy de mañana, para que se llenen de frutos tus campos.

En primavera remueve la tierra; y si en verano le das una segunda reja, no te defraudará. Siembra el barbecho cuando la tierra esté aún ligera [33]; el barbecho aleja los males de los niños y calma sus llantos.

---

[31] Con el detallado análisis de las partes del pan, Hesíodo intenta decir que debe darse al jornalero abundante comida para soportar la dureza del trabajo. La hogaza descrita por Hesíodo es el *quadratus* de los romanos (Ateneo 3.114c) con cada *cuadro* dividido en dos.

[32] La grulla en su marcha a Africa desde los países septentrionales para invernar, pasa por Grecia hacia el mes de octubre.

[33] El barbecho consiste en dejar descansar la tierra uno o dos años. El sistema a que se refiere Hesíodo aquí es el medio

Suplica a Zeus Ctonio [34] y a la santa Deméter que, al madurar, hinchen el sagrado grano de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la mancera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija [35] del yugo; detrás el pequeño esclavo dará trabajo a los pájaros enterrando las semillas con la azada. Pues una buena organización es lo mejor para los hombres mortales y una mala organización lo peor.

Así las espigas se inclinarán con fuerza hacia el suelo si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración. Entonces podrás quitar las arañas de las jarras y espero que te alegrarás al coger el trigo que hay dentro. Si tienes en abundancia llegarás a la blanca primavera [36] sin necesidad de mirar a otros; sino que otro hombre tendrá necesidad de ti.

Si aras la tierra con el solsticio [37], recogerás agachado tan poca cosecha que la abarcarás con la mano atando los haces cubierto de polvo sin ninguna alegría; te los llevarás en una cesta y pocos serán los que te admiren.

Distinta es en cada ocasión la voluntad de Zeus portador de la égida, y difícil para los hombres mortales

---

barbecho. Las operaciones que se siguen en este caso son las siguientes: hacia abril o mayo se ara la tierra; en verano se le da una segunda reja para airearla, y se siembra en noviembre.

[34] Zeus Ctonio no es como entiende LIDDELL-SCOTT *(A Greek-English Lexicon,* 7.ª reimpr., 9.ª ed., Oxford, 1968) el dios de los muertos (Hades) en este pasaje, sino Zeus como dispensador de la fertilidad, «el poder que habita en la tierra y hace aflorar los frutos del campo (M. P. NILSSON, *Historia...*, pág. 155).

[35] Pequeña pieza de madera que fija el timón al yugo y recibe toda la fuerza al tirar los bueyes del arado.

[36] El epíteto blanco se refiere al cielo nublado a comienzos de la Primavera (WILAMOWITZ), no al color de las espigas (escoliastas) que adquieren este tono ya cerca del verano. Aquí quiere indicarse el comienzo de la estación (SINCLAIR).

[37] El mismo solsticio de 564-7 que DICKS sitúa entre el 26 de diciembre y el 3 de enero.

conocerla. Si te retrasas en arar, este puede ser tu remedio: cuando el cuclillo cante por primera vez entre las hojas de la encina y alegre a los hombres sobre la tierra sin límites[38], entonces ruega a Zeus que haga llover al tercer día y no pare hasta que el agua ni sobrepase la pezuña del buey ni quede por debajo. De este modo el que ara tarde puede obtener iguales resultados que el que ara pronto[39].

Guarda bien todos mis consejos en tu corazón y que no te pase inadvertida la llegada de la blanca primavera ni la estación de las lluvias.

Trabajos de invierno

No vayas a la fragua ni a la cálida tertulia junto al hogar del herrero durante el invierno, cuando el frío aparta al hombre de las faenas —entonces el hombre diligente puede dar mucha prosperidad a su casa—, no sea que te cojan en la indigencia las dificultades de un riguroso invierno y tengas que frotarte el pie hinchado con tu mano enflaquecida.

El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón. No es buena la esperanza que acompaña al pobre que sentado en la tertulia no tiene bastante alimento.

Advierte así a los esclavos cuando ya el verano esté a mitad: «No siempre será verano; procuraos cabañas».

---

[38] Alegra a los hombres porque significa el comienzo de la Primavera. El macho empieza a cantar en esta estación y deja de hacerlo a finales de julio.

[39] Los escoliastas ilustran este verso con algunos datos de su experiencia. Se dice, por ejemplo, que Sicilia obtiene abundantes frutos de estas lluvias. Según ellos, el agua cálida de la época es muy buena para la tierra y proporciona excelentes cosechas a los que siembran en el equinocio de Primavera. El grano así obtenido es el «trigo de marzo» o «de tres meses».

El mes de Leneo[40], malos días, todos fatales para los bueyes; defiéndete de él y de las heladas que aparecen terribles al soplar el Bóreas sobre la tierra, cuando en su marcha a través de Tracia criadora de caballos se insufla en el vasto ponto encrespándolo. Muge a su paso la tierra y el bosque. En los valles de las montañas derriba muchas encinas de elevada copa y gruesos pinos y los hace caer a la tierra fecunda. Entonces por todas partes resuena el bosque inmenso; las fieras tiemblan y meten su rabo bajo los genitales, incluso las que tienen la piel cubierta de lana; pero ahora el viento helado penetra también en ellas aunque sean de velludo pecho. También atraviesa la piel del buey, que no lo puede resistir, y corre igualmente a través de la cabra de largo pelo. Pero por los rebaños de ovejas ya no, gracias a sus espesas lanas, no logra meterse el soplo del viento Bóreas.

Hace encorvarse al viejo y no traspasa los poros de la doncella de piel suave que dentro de casa se queda junto a su madre, aún inexperta en los negocios de la muy dorada Afrodita; lava bien su delicada piel, la unge con brillante aceite y va a recogerse al rincón más escondido de su casa en los días de invierno, cuando el sin huesos[41] roncha su pie en su guarida sin fuego y en su

[40] Este nombre no se cuenta entre los meses del calendario beocio. Un escolio de Plutarco lo identificaba con el Bucatión (nuestro mes de enero) porque en él morían los bueyes o con el Hermaion (febrero). Son meses que coinciden en parte con el Gamelión ateniense en que se celebraban las Leneas; pero el nombre ha debido llegarle a Hesíodo de los jonios.

[41] El uso de nombres descriptivos en Hesíodo para animales o cosas responde al carácter popular de su lenguaje. A. B. COOK (citado por SINCLAIR) considera este uso reminiscencia de antiguas prácticas todavía existentes en pueblos primitivos, por las que se teme nombrar a algunos animales por su propio nombre a fin de no ser oídos por aquéllos. Vemos otros ejemplos en v. 532 («el de tres pies» = el viejo), 571 («el que lleva la casa encima» = el caracol), v. 742 («las cinco ramas = los de-

triste morada; pues el sol no le muestra pasto a donde dirigirse, sino que gira sobre los pueblos y ciudades de los negros y ya más tarde alumbra a los griegos.

Es entonces cuando los habitantes del bosque con cuernos y sin cuernos escapan rechinando sus dientes por los frondosos bosques y sólo les inquieta esto en su corazón: dónde encontrarán, buscando abrigo, profundas grutas y cuevas pétreas. Entonces también los mortales, semejantes al de tres pies[42] cuya espalda va encorvada y la cabeza mirando al suelo, semejantes a éste van de un lado para otro tratando de esquivar la blanca nieve.

En ese momento vístete para protección de tu cuerpo, según mis consejos, con un mullido manto y una cálida túnica; teje abundante lana en poca trama. Envuélvete en ella para que no te tiemble el vello ni se te erice poniéndose de punta sobre el cuerpo. Cálzate los pies con sandalias hechas de buey muerto violentamente[43], bien tupidas de pelos por dentro.

Al llegar la estación de los fríos, cose con tripa de buey pieles de cabritos primogénitos para ponértelas en la espalda como protección de la lluvia. Encima de la cabeza ten un gorro de fieltro para que no se te mojen las orejas; pues gélida es la mañana cuando baja el Bóreas, y al amanecer, sobre la tierra, desde el cielo estrellado, una bruma cargada de semillas desciende hasta los campos de los bienaventurados[44]. Ésta, saliendo de

dos) y 778 («la prudente» = la hormiga). La creencia de que el pulpo se comía en invierno sus tentáculos es recogida por Aristóteles (*Historia de los Animales* 8.2).

[42] El viejo. Este término recuerda el célebre enigma de la Esfinge de Tebas resuelto por Edipo.

[43] Pues así el pelo será más fuerte que si la piel fuera de un buey muerto por viejo o por enfermedad.

[44] Los editores suelen dar al término griego *mákares* en este verso el sentido de «ricos» que aparece en Homero para el singular (Mazon, Wilamowitz, Sinclair). No obstante, C. Heer

los ríos de continua corriente, se remonta a lo alto sobre la tierra en un remolino de aire, y unas veces produce lluvias al atardecer y otras se agita tempestuosamente mientras el tracio Bóreas reúne densas nubes.

Anticípate a él y regresa a casa cuando termines el trabajo, no sea que algún día te cubra desde el cielo una nube sombría y deje húmedo tu cuerpo y empapados tus vestidos.

Sí, guárdate de este mes; pues es el más crudo e invernal: crudo para las bestias y crudo para los hombres. Reciban los bueyes entonces la mitad y añádase algo más a los hombres de comida; en compensación las noches son largas.

[Teniendo presentes estos consejos, distribuye en proporción los días y las noches hasta que se complete el año, hasta que otra vez la tierra madre de todo produzca sus variados frutos.]

Trabajos de primavera

Cuando después del solsticio Zeus cumpla los sesenta días de invierno, entonces la estrella Arturo abandona la sagrada corriente del Océano y por primera vez se eleva brillante al anochecer[45]; detrás de ella, la Pandiónida golondrina de

(*Mákar - eudaimōn - ólbios - eutykhēs*, Amsterdam, 1969) ha advertido la posibilidad de que Hesíodo se refiera a las divinidades menores «dispensadoras de riqueza» de vv. 121 ss. apoyando esta idea en el hecho de que el sentido de «rico» para el plural no se encuentra hasta Píndaro.

[45] El solsticio de invierno fijado por W. Kubitscheck el 28 de diciembre para la latitud 38° N. en 800 a. C. (cf. D. R. Dicks, *Early...*, n. 31). El orto acrónico (aparición de un astro a la puesta del sol) de Arturo tiene lugar entre el 24 de febrero y el 4 de marzo (Dicks, *Early...*, pág. 37). Este detalle astronómico sirvió a T. W. Allen para fijar la vida de Hesíodo en el siglo IX a. C. Hoy la estrella Arturo se ve antes de la puesta del sol cincuenta y siete días después del solsticio, lo que, en relación con los datos del poema, da una fecha posterior a 850 a. C.

agudo llanto[46] salta a la vista de los hombres en el momento en que comienza de nuevo la primavera. Anticípate a ella y poda las viñas; pues así es mejor.

Pero en cuanto el que lleva su casa encima[47] remonte las plantas desde el suelo huyendo de las Pléyades, entonces ya no es tiempo de podar las viñas, sino que ahora afila las hoces y despierta a los esclavos.

No te sientes a la sombra y deja la cama temprano en la época de la siega, cuando el sol reseca la piel. Justamente entonces, levantándote de madrugada, trae a casa el fruto para que tengas bastante sustento; pues el alba hace la tercera parte del trabajo, el alba aligera la marcha y aligera la faena, el alba, que, al despuntar, pone en camino a muchos hombres y coloca el yugo a muchos bueyes.

Trabajos de verano

Cuando el cardo florece y la cantora cigarra, posada en el árbol, derrama sin cesar por debajo de las alas su agudo canto, en la estación del agotador verano, entonces son más ricas las cabras y mejor el vino, más sensuales las mujeres y los hombres más débiles, porque Sirio les abrasa la

---

según cálculos científicos (A. R. BURN, *The World of Hesiod*, Londres, 1936, pág. 31, n. 2).

[46] Alusión al mito de Procne y Filomela. Ambas eran hijas de Pandión, rey de Atenas que agradecido al rey tracio Tereo por su ayuda contra Tebas le concedió la mano de Procne. De este matrimonio nació Itis. Tereo, enamorado de Filomela, la violó y le cortó la lengua; pero ésta bordó lo ocurrido en una tela y la envió a Procne que, indignada, mató a Itis y se lo dio a comer cocido a Tereo. Cuando éste supo lo que había hecho, persiguió a las dos hermanas que, cuando iban a ser alcanzadas, se convirtieron por decisión de los dioses en golondrina (Filomela) y ruiseñor (Procne); Tereo en abubilla. En época alejandrina y romana, Filomela es considerada como el ruiseñor y Procne como la golondrina.

[47] El caracol. En Grecia sube a las plantas para protegerse del calor, en mayo antes del orto helíaco de las Pléyades.

cabeza y las rodillas, y su piel está reseca por la calina.

Entonces sí que debes procurarte la sombra de una roca, vino biblino[48], un buen[49] pan, leche de las cabras que ya empiezan a estar secas, y carne de una becerra apacentada en el bosque todavía no parida y de cabritos primogénitos. Bebe luego el rojizo vino, sentado a la sombra, con el corazón harto de comida y la cara vuelta de frente al brioso Céfiro; de una fuente inagotable y destilada que sea limpia, vierte tres partes de agua y echa la cuarta de vino.

Manda a tus criados aventar el sagrado grano de Deméter cuando por primera vez aparezca el forzudo Orión[50], en una era redonda y un lugar aireado. Con la
medida distribúyelo bien en jarras; y a continuación,
601 una vez que coloques ordenadamente todo el alimento
606 dentro de casa, procúrate forraje y estiércol para que
608 *a* tengan en abundancia los bueyes y los mulos. Luego,
por fin, deja que los esclavos relajen sus piernas y
suelta los bueyes.

602 Te aconsejo que contrates un bracero sin casa y bus-
604 *a* ques una sirvienta sin hijos; una sirvienta que es madre
resulta molesta. Cría un perro de afilados dientes y no

[48] El adjetivo parece indicar un tipo especial de vino (Teócrito, XIV 15), pero su origen plantea muchas dudas. Sittl (citado por Sinclair) recoge numerosos lugares con nombre parecido; Ateneo lo explica porque, según él, procedía de Biblia en Tracia (31a) o de los montes biblinos de aquella región a cuyos viñedos se refiere Aquiles Tacio (2,2). También es posible la referencia a la ciudad fenicia de Biblos; durante el siglo VIII antes de Cristo los griegos mantuvieron intenso comercio con los fenicios.

[49] Según la interpretación de Ateneo, adoptada por Mazon y Sinclair, el adjetivo *amolgaíē* (= «de leche») se usa con valor metafórico («de primera condición»). Wilamowitz habla de «pan amasado con leche y no con agua» e igual A. Colonna.

[50] El orto helíaco de este astro tiene lugar entre las dos últimas semanas de junio y la primera de julio (Dicks, *Early*..., página 36).

le raciones la comida, no sea que alguna vez robe tu 605
hacienda un hombre de los que duermen de día.

Cuando Orión y Sirio lleguen a la mitad del cielo y 609
la Aurora de rosados dedos pueda ver a Arturo[51], ¡oh 610
Perses!, entonces corta y lleva a casa todos los racimos; déjalos al sol diez días y diez noches y cinco a la sombra; al sexto, vierte en jarras los dones del muy risueño Dioniso.

Luego que se oculten las Pléyades, las Híades y el for- 615
zudo Orión[52], acuérdate de que empieza la época de la labranza. Y ¡ojalá que el año sea propicio dentro de la tierra!

Calendario de la navegación

Si se te despierta el deseo de la arriesgada navegación, te advierto que cuando las Pléyades huyendo del for-
zudo Orión caigan al sombrío ponto[53], 620
entonces soplan ráfagas de toda clase de vientos y entonces, acuérdate, ya no debes tener las naves en el vinoso ponto, sino trabajar el campo recordando mis consejos.

Arrastra la nave a tierra y cálzala con piedras por 625
todas partes para que resista el embate de los vientos que soplan húmedos; y protégela de las tormentas para

---

[51] Arturo tiene su orto helíaco a mediados de septiembre, más exactamente, entre el 5 y el 15, cuando Sirio y Orión se ven por la noche en mitad del cielo.

[52] Se refiere al ocaso cósmico de las tres estrellas. Las Híades (hermanas mitológicas de las Pléyades) se sitúan 10° al SE. de aquéllas y se ocultan unos días después. El ocaso de Orión sucede en la última parte de noviembre, el día 20 según Ginzel (cf. Dicks, pág. 36).

[53] Cuenta una leyenda que Orión (forzudo gigante hijo de Atlas) se enamoró de Pléyone y sus hijas a las que sorprendió en Beocia. Éstas huyeron durante cinco años hasta que Zeus tuvo piedad de ellas y las transformó en estrellas. Otra versión explica por qué una de las Pléyades es casi imperceptible: Orión perseguía a una sola por lo que las otras le dieron muerte y de aquí que brille menos.

que no la pudra la lluvia de Zeus. Guarda con orden en tu casa todos los aparejos en buenas condiciones y remienda las velas de la nave surcadora del ponto; cuelga el bien trabajado timón sobre el humo del hogar y espera tú mismo hasta que llegue la época de la navegación. Entonces saca al mar la rápida nave y dentro pon la carga bien dispuesta, para que de regreso a casa obtengas ganancias.

Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena.

Pero tú, ¡oh Perses!, recuerda todas las faenas de cada estación y en especial las concernientes a la navegación.

Reconoce el valor de una nave pequeña, pero coloca tus fardos en una grande. A mayor carga, mayor ganancia se añadirá a tu ganancia, si los vientos mantienen apartadas sus funestas ráfagas.

Cuando volviendo tu voluble espíritu hacia el comercio, quieras librarte de las deudas y de la ingrata hambre, te indicaré las medidas del resonante mar aunque nada entendido soy en navegación y en naves. Pues nunca jamás recorrí en una nave el vasto ponto, a no ser para ir a Eubea desde Áulide donde una vez los Aqueos, esperando que se calmara la tormenta, congregaron un gran ejército para dirigirse desde Grecia a Troya la de bellas mujeres. Entonces hice yo la travesía hacia Calcis para asistir a los juegos del belicoso Anfidamante; sus magnánimos hijos establecieron los numerosos premios anunciados. Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trí-

pode de asas; lo dediqué a las Musas del Helicón, donde me iniciaron en el melodioso canto[54].

Esa es ciertamente mi única experiencia en naves de muchos clavos; pero aun así, te diré la voluntad de Zeus portador de la égida, pues las Musas me enseñaron a cantar un himno extraordinario.

Cincuenta días después del solsticio[55], cuando toca a su fin el verano, fatigosa estación, se ofrece a los mortales una buena época para navegar; y no harás pedazos tu nave ni el mar acabará con tus hombres si benévolo Posidón que sacude la tierra o Zeus rey de los Inmortales, no quieren destruirlos; pues en ellos se encuentra el término juntamente de bienes y males. Entonces son favorables las brisas y el ponto, seguro.

A la sazón, sin miedo y confiado en los vientos, arrastra tu nave al ponto y pon en ella toda la carga. Apresúrate lo más posible a regresar a la patria y no esperes el vino nuevo ni las lluvias de otoño, ni a que se te eche encima el mal tiempo y las temibles ráfagas del Noto que encrespa el mar acompañando las abundantes lluvias otoñales de Zeus, y deja imposible el ponto.

Por primavera otra época para navegar se ofrece a los hombres. Cuando por primera vez, como la huella que deja la corneja al posarse, así vea el hombre las

[54] Plutarco considera espurios los versos 654-62 sin aportar argumentos sólidos. Según Mazon, el error de Plutarco está motivado por suponer una alusión a la leyenda del encuentro en Calcis entre Homero y Hesíodo, lo que le habría llevado a rechazar los versos por considerar ridícula la historia. Sin embargo, añade Mazon, la falta del nombre de Homero en este pasaje hace difícil pensar que el hipotético interpolador conociera la historia y, por consiguiente, es más acertado pensar que estos versos son el punto de arranque para el *Certamen* y no a la inversa.

[55] El solsticio de verano se fija hacia el 1 ó 2 de julio. Así, la fecha para el comienzo de la navegación favorable se situaría a mediados de agosto (DICKS, *Early...*, pág. 37).

hojas en la punta de las ramas, en ese momento es transitable el ponto y ésta es la navegación de primavera. Yo no la apruebo, pues no es grata a mi corazón; hay que cogerla en su momento y difícilmente se puede esquivar la desgracia. Pero ahora también los hombres la practican por su falta de sentido común; pues el dinero es la vida para los desgraciados mortales. Y es terrible morir en medio del oleaje.

Te recomiendo que reflexiones todo esto en tu corazón, según mis instrucciones. No pongas dentro de las cóncavas naves toda la cosecha, sino deja la mayor parte y carga la menor; pues es terrible toparse con la ruina entre el oleaje del ponto; y es terrible que por echar en el carro un fardo desmedido, rompas el eje y se pierda la carga. Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor.

Consejos de administración familiar

A madura edad llévate una mujer a tu casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de juventud y al quinto casarse. Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos. [Sobre todo, cásate con la que vive cerca de ti], fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa y, por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura.

[Ten bien en cuenta la vigilancia de los bienaventurados mortales] [56].

---

[56] Llamada de atención a Perses para que observe la justicia de cuya custodia se encargan las divinidades de v. 187 y 251 MAZON traduce: «Observa bien el respeto debido a los bien-

No consideres al amigo igual que tu hermano; y si lo haces, no seas el primero en causarle mal ni en engañarle por el gusto de hablar. Si te empieza él con alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces; y si vuelve a la amistad y quiere presentarte excusas, acéptalas. El hombre ruin se busca un amigo diferente en cada ocasión. Nunca tu pensamiento desmienta tu cara.

Que no te llamen ni muy amigo de huéspedes ni nada amigo de huéspedes; tampoco amigo de los pobres ni buscapleitos de los ricos.

Nunca te atrevas a echar en cara la funesta pobreza que roe el corazón de los hombres, regalo de los eternos Bienaventurados[57].

El mejor tesoro en los hombres, una lengua parca; el mayor encanto, una comedida. Si hablas mal, pronto oirás tú peor[58].

Prohibiciones

No seas reacio al banquete de muchos invitados; en grupo, mayor reconocimiento y gasto menor.

Nunca al amanecer libes rojizo vino a Zeus con las manos sin lavar[59], ni a los demás Inmortales; pues no te escucharán y volviendo la cara escupirán sobre tus oraciones.

---

aventurados mortales» y con ello da al término *opis* (= «vigilancia») un valor que no adquiere hasta el s. v a. C. (cf. VERDENIUS, «Aufbau...», pág. 152).

[57] TEOGNIS recoge de Hesíodo este pensamiento en I 155-6: «Jamás en tu ira me eches en cara a nadie la pobreza que roe el corazón o la funesta indigencia» (trad. ADRADOS).

[58] Cf. *Ilíada* XX 250: «según la palabra que digas, tal oirás», y ALCEO *frag.* 47: «Si dices lo que quieres, oirás lo que no quieres» (citados por SINCLAIR).

[59] El ritual de lavarse las manos antes de hacer una ofrenda a los dioses está bien documentado en Homero (cf. L. GIL, «La piedad y sus manifestaciones», en *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, págs. 477 ss.) y no es símbolo de purificación moral.

728 No orines de pie vuelto hacia el sol, sino cuando se
ponga, recuérdalo, y hacia oriente sin desnudarte; pues
730 las noches son de los Bienaventurados[60]; tampoco en el
729 camino ni fuera del camino te orines sobre la marcha;
731 muy sensato es el hombre piadoso que lo hace agachado
o el que se arrima al muro de un corral bien cercado[61].
No te dejes ver con los genitales manchados de semen dentro de tu casa junto al hogar[62], sino evítalo.
735 No engendres tus hijos a la vuelta de un funeral de
mal agüero, sino al volver de un banquete de los Inmortales.

No te orines en las fuentes; guárdate bien de ello.

Nunca pases a pie el agua de bella corriente de los ríos de flujo continuo antes de orar mirando a las bellas ondas, con tus manos purificadas en la deliciosa

---

[60] No son los dioses olímpicos (jamás asociados a la noche), sino espíritus cuyo influjo maligno trata de evitar el poeta aplicándoles este nombre de intención claramente apotropaica (cf. C. Heer, *Mákar...*, pág. 23). Esta función del nombre *Bienaventurados* se ve mejor en estas advertencias cargadas de sentido mágico y supersticioso que en otros pasajes del poema.

[61] Excelente por su documentación es la nota de Sinclair a todo el pasaje. Sobre este punto se recuerda la costumbre, explicada por Plutarco *(Moralia* 274 A-E), de que entre los romanos estaba prohibido desnudarse en lugares sagrados o abiertos, por respeto al cielo lleno de dioses y espíritus. En cuanto a hacerlo de «pie», Sinclair le atribuye también cierto valor dentro de la prohibición: lo relaciona con la costumbre egipcia de «que las mujeres orinan de pie y los hombres agachados» (Heródoto, II 35), con lo que se subraya el contraste con el «hombre prudente» que hace estas necesidades agachado.

[62] La explicación dada por los escoliastas es que el acto conyugal mancha de impureza al hombre y, por tanto, no debe acercarse al hogar que «es también altar de los dioses y lugar de diarios sacrificios y libaciones». Por la misma razón recogieron los cristianos la prohibición a través de Roma: «El hombre que se acuesta con su esposa, no debe entrar en la iglesia a no ser que se haya lavado con agua; pero ni aun lavado debe entrar» (S. Gregorio Magno, *Ep.* X. Citado por Sinclair).

y transparente agua. El que pasa un río sin purificar sus faltas ni lavar sus manos, a éste le aborrecen los dioses y luego le envían sufrimientos.

No cortes en el banquete festivo de los dioses lo seco de lo verde de tus cinco ramas[63], con el brillante hierro.

Nunca pongas la jarra del vino encima de la crátera mientras se bebe; pues trae mala suerte[64].

No dejes con salientes la casa al construirla, no sea que allí posada grazne la chillona corneja[65].

---

[63] Las «cinco ramas» son los dedos y lo «seco» las uñas. Cortarse las uñas en los banquetes de los dioses —dicen los escoliastas— es una falta de respeto hacia ellos, ya que ponemos en su presencia las partes muertas (por consiguiente impuras) de nuestro cuerpo. NILSSON *(Historia...,* pág. 233) señala igual prohibición en domingo para la época de publicación de su libro (1925). En Irlanda esto se refiere al sábado (para no violar el «Sabbath» según SINCLAIR) y en la Antigüedad la prohibición se encuentra en los pitagóricos (YÁMBLICO, *Protr.* 364K, y OVIDIO, *Fasti* VI 299-30).

[64] Según el escolio de Plutarco porque lo particular no debe estar por encima de lo general. También se explica la superstición por la creencia de que cruzando dos objetos se impide el libre curso de las cosas (BURN, *The World...,* pág. 48). Así PLINIO *(Nat. Hist.* 28,59) cuenta que los romanos no podían cruzar las piernas en asambleas públicas y fiestas (entre los atenienses era falta de educación) y en OVIDIO *(Metamorf.* IX 285) la diosa del parto retrasa el nacimiento de Hércules cruzando sus piernas y brazos. Semejante idea se tiene entre el vulgo de nuestros pueblos: que cruzando los dedos se dificultan las necesidades fisiológicas de los perros.

[65] Los escoliastas proponen dos explicaciones: Que el poeta aconseja terminar la casa antes del invierno (cuyo comienzo está representado por la corneja) o que cuando se haga una casa hay que terminarla por completo para evitar que nuestra negligencia sea objeto de las críticas de nuestros vecinos. Según otra lectura del adjetivo *anepíxeston* (= «con salientes») propuesta por Proclo *(anepírrekīon* = «sin sacrificios»), la interpretación del texto sería la siguiente: al hacer una casa no deben omitirse los sacrificios por su fundación; pues así se evitará la mala suerte que representa la corneja (SINCLAIR).

No comas ni te laves sacando de las tinajas cuyas primicias no se hayan ofrecido; pues también sobre esto hay un castigo.

No sientes en lugares sagrados, pues no hacerlo es mejor, al niño de doce días —esto vuelve afeminado al varón— ni al de doce meses; también se obtiene igual resultado[66].

Que no lave su cuerpo en el baño de las mujeres el varón[67]; pues a su tiempo también sobre esto hay un lamentable castigo.

No te burles de los misterios cuando asistas a humeantes sacrificios; sin duda también un dios se venga de esto.

Nunca te orines en la desembocadura de los ríos que afluyen al mar ni en las fuentes; guárdate bien de ello. Y no te ensucies[68]; pues no hacerlo es ciertamente mejor.

---

[66] El doce es número de gran importancia entre los griegos: En la *Ilíada* son doce los días que discuten los dioses sobre el cuerpo de Héctor (XIV 31) y de doce días es la tregua concertada por Aquiles y Príamo. Doce son también los trabajos de Hércules y en TEÓCRITO, II 4, Simeta se dispone a utilizar sus encantamientos al duodécimo día de la falta de su amante. Respecto a la identificación de esos «lugares sagrados», la mayoría de los críticos se inclina por «lápidas de las tumbas», interpretación que se apoya en Proclo. Pero, de acuerdo con A. COLONNA (*Esiodo...*, nota), es difícil imaginar que los padres dejaran por descuido sus niños pequeños encima de las tumbas; más lógica es su identificación con el altar doméstico.

[67] La prohibición parte de la creencia en que el hombre se vuelve afeminado por contacto con ciertas emanaciones que salen del cuerpo de la mujer (SINCLAIR cita como ejemplos *Odisea* X 301 y 336, donde Ulises teme que Circe debilite su virilidad).

[68] Así es glosado el verbo *enapopsykhein* por Hesiquio. La traducción de MAZON, «bañarse», nos parece incorrecta (cf. WILAMOWITZ, *Hesiodos...*, y VERDENIUS, «Aufbau...», pág. 153, nota 2).

Conclusión

Obra de este modo y evita la terrible reputación de los mortales; pues la mala reputación es ligera y muy fácil de levantar, pero dura de soportar, y es casi imposible quitársela de encima. Ninguna reputación desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca. Sin duda que también ella es un dios.

Los días

Ten buena cuenta como es debido de los días procedentes de Zeus y advierte a los criados que el treinta[69] del mes es el mejor para supervisar los trabajos y repartir las raciones cuando las gentes alcanzan a distinguir su realidad.

Estos son los días que vienen del providente Zeus: En primer lugar, *el uno*, el *cuatro*[70] y el *séptimo*, día

---

[69] A la situación del *treinta* al principio de la enumeración se han dado estas explicaciones:

Su objetivo es fijar un punto de partida antes de iniciar la enumeración; es uno de los métodos normales de composición en Hesíodo (P. Mazon, *Hésiode...*, pág. 75).

El nombre popular de este día era el de *enē kaì néa;* al aplicar ese nombre (en la expresión abreviada *énē)* al día primero, Hesíodo se ve obligado a poner junto a él el nombre oficial *(triēkás)* para el 30, a fin de evitar confusiones (Sinclair, *Hesiod...*, nota a 768).

Hay que añadir además el carácter especial de este día que sólo se encuentra en los meses «llenos». Efectivamente, el mes lunar comienza con el primer creciente y termina con la luna nueva completando un ciclo de veintinueve o treinta días (meses «vacíos» y «llenos» respectivamente); de aquí la importancia del 30 que existe sólo excepcionalmente. Los escoliastas ponen en relación su carácter sagrado con la conjunción entre el sol y la luna.

[70] El nombre *énē* ha sido explicado con gran detalle por T. A. Sinclair como expresión abreviada para el *énē kaì néa*, que a partir del vii a. C. designaría en el calendario popular al día 30 de los meses «llenos». Solmsen («The *Days* of the *Works and Days*», *Transactions and Proceedings of the American Phi-*

sagrado; pues en él parió Leto a Apolo de espada de oro[71].

El *octavo* y el *noveno* del comienzo del mes[72] son dos días excelentes para dedicarse a las ocupaciones humanas.

El *undécimo* y el *duodécimo* son ambos buenos para esquilar las ovejas o segar el reconfortante fruto. El *duodécimo* es mucho mejor que el *undécimo,* pues en él hila su tela la araña suspendida en el aire, después de mediodía, y es cuando la prudente[73] recoge sus gra-

---

lological Association (1963), nota 26) se inclina por la teoría que asocia este nombre al numeral «uno». El *cuatro* según los escolios recibe su carácter sagrado del nacimiento en él de Hermes *(Himno Hermes* 19) y de Heracles (PLATÓN EL COMEDIÓGRAFO, I 628 KOCK, cuyo texto reproduce SINCLAIR, n. a 770). Proclo sitúa en este día también el nacimiento de Afrodita.

[71] De aquí que las fiestas de Apolo en Atenas, Delfos y Cirene se celebren el día *siete.*

[72] Los esquemas que se aplican en los *Días* para el cómputo del mes son fundamentalmente tres:

Sucesión de números ordinales que iría del *uno* al *tretnta.*

División del mes en dos mitades.

División en tres décadas de las que tenemos ejemplos para la primera *(prôtē)* y segunda *(méssē).*

Además hay que añadir los nombres *énē* y *triseinás* para el *uno* y *veintinueve,* respectivamente, y el de *(tetrás) met' eikáda* para el *veinticuatro,* que no se ajustan a ninguno de estos sistemas.

Esta variedad ha sido uno de los argumentos en que más se han apoyado los partidarios de la tesis que ve en los *Días* la mano de diferentes poetas. Por nuestra parte, como expusimos brevemente en una comunicación al *V Congreso Nacional de Estudios Clásicos* («Unidad formal y sentido de los *Días* de Hesíodo») creemos que se trata de un procedimiento estilístico cuyo objetivo es lograr la conexión entre días diferentes al servicio de la asociación de ideas entre ellos (esta tesis es desarrollada con más detalle en un artículo entregado para su publicación en *Emerita:* «Los *Días* de Hesíodo: Estructura formal y análisis de contenido»).

[73] La hormiga.

nos. En él, que la mujer prepare el huso y comience su tarea.

En el *trece* del comienzo de mes guárdate de iniciar la siembra; en cambio es el mejor para plantar[74].

El *sexto de enmedio*[75] es muy nefasto para las plantas y bueno para el nacimiento de un varón; no es propicio para la joven ni para nacer en primer lugar, ni tampoco para casarse.

Tampoco el *primer sexto* es favorable para el nacimiento de una joven, pero para castrar los cabrones y los rebaños de carneros y cercar un establo para el ganado es día propicio; también es bueno para el nacimiento de un varón: a éste le gustará decir bromas, embustes, frases lisonjeras y furtivos requiebros.

En el *octavo*[76] del mes castra el cerdo y el buey de potente mugido, y en el *duodécimo* los asnos sufridos para el trabajo.

En el gran *veinte*, día lleno de sentido, que nazca el juez; pues resultará de mente muy equilibrada.

---

[74] La explicación de los escoliastas hace referencia a la humedad cálida de la luna que es favorable para las plantas, pero no para las semillas que requieren humedad y frío. El *13* es día de máximo plenilunio.

[75] El *dieciséis*. Es curiosa la explicación del escolio: «Es adverso a los matrimonios por estar la luna completamente separada del sol. Por ello también los atenienses escogían para casarse los días próximos a la conjunción y celebraban las *Teogamias* entonces, ya que al principio se creía que la conjunción de la luna con el sol era un matrimonio» (*Escol.* 782-4, PERTUSI, págs. 243-4).

[76] Atendiendo a las propiedades del *ocho* dice PLUTARCO (*Teseo* XXXVI) que este día se dedicaba a Posidón por tener como cualidades la permanencia e inmovilidad de aquel dios llamado «El Asegurador» y «El que domina la tierra». Partiendo de aquí, dice su escolio, se considera bueno este día para castrar esos animales porque en él su furia semejante al terremoto se calmará al sufrir el corte.

Bueno para el nacimiento de un varón es el *décimo* y para una niña el *cuarto de enmedio*[77]; en él calma las ovejas, los bueyes de marcha basculante y cuernos retorcidos, el perro de afilados dientes y los asnos sufridos para el trabajo, pasándoles la mano por encima. Evita en tu corazón [...][78] que los sufrimientos te corroan el alma; es un día especialmente sagrado.

En el *cuarto* del mes, llévate a casa una esposa después de consultar las aves que sean más propicias para este asunto.

Guárdate de los *cincos*, pues son duros y terribles. En un *quinto* dicen que las Erinias atendieron al Juramento en su nacimiento, al que parió Eris como azote para los perjuros[79].

En el *séptimo de enmedio* echa el sagrado grano de Deméter en la era redonda con el ojo muy bien abierto y que un leñador te corte troncos para el tálamo y abundantes maderos de barcos, que sean apropiados para las naves[80]. En el *cuarto* empieza a construir las naves ligeras.

---

[77] El *catorce*. Está comprobada la influencia que la luna llena (el *catorce* es el día junto con el *trece* de máximo plenilunio) ejerce en el estado psíquico de personas y animales.

[78] Evitar el *cuatro* del final y del comienzo.

[79] En VIRGILIO *(Geórgicas* I 277) también se asocia este día al «Juramento» y entre los pitagóricos era símbolo de la Justicia (en tal sentido cf. PLUTARCO, *Moralia* 429D-430 y 388-392).

[80] El *diecisiete* (luna menguante). Es bueno para sacar el trigo porque según los escoliastas en esa fase se producen corrientes de aire que limpian el grano de impurezas; en cuanto a la operación de cortar madera, todavía existe entre los campesinos de nuestros pueblos la idea de que la luna llena por su humedad mayor pudre la madera que se tala en esos días y se aconseja hacerlo al entrar el menguante. También PLUTARCO habla de que los carpinteros tiran la madera cortada en plenilunio por la misma razón *(Moralia* 658E).

[El *nueve de enmedio*[81] es un día mejor por la tarde y el *primer nueve* completamente inocuo para los mortales; pues es bueno para plantar y para que nazca un varón o una mujer, y nunca es un día totalmente malo.

Pocos saben en cambio que el *tercer nueve*[82] del mes es el mejor para [empezar una jarra, poner el yugo en el pescuezo a los bueyes, mulos y caballos de rauda pezuña] y sacar al vinoso ponto la rápida nave de muchas filas de remos; pocos le dan su nombre correcto.

En el *cuatro* abre una jarra; el *de enmedio* es día sagrado por encima de todos; en cambio pocos saben que el *de después del veinte*[83] es el mejor del mes al despuntar el alba; pero por la tarde es peor.]

Estos días son de gran utilidad para los que habitan sobre la tierra; los demás quedan en medio, indiferentes, sin aportar nada. Cada uno aconseja uno diferente y pocos conocen su verdadero sentido. Unas veces un día se comporta como madrastra y otras como madre.

Feliz y dichoso el que conociendo todas estas propiedades de los días trabaja sin ofender a los Inmortales, consultando las aves y evitando transgresiones.

---

[81] El *diecinueve.*

[82] Proclo apunta dos posibles traducciones para el término *triseinás*, «veintisiete» y «veintinueve» (= tres veces nueve o tercer nueve). Es curiosa la explicación que da el escolio de Plutarco a favor del veintinueve: «pues dice que cuando la luna empieza a dejar de estar oculta los animales más furiosos calman su fogosidad y no se oponen del mismo modo a sus amos por estar más débiles. Y en cuanto a abrir la jarra, da una explicación física; pues dice que en los plenilunios se altera más la calidad del vino debido a la humedad caliente de la luna». *(Escol.* 814a, PERTUSI, pág. 254).

[83] El *veinticuatro.*

ÍNDICE DE NOMBRES

B

C

D

E

F

G

H

M

N

P

Q

R

S

U

V

Y

ÍNDICE GENERAL

OBRAS

FRAGMENTOS

Págs.

SOBRE EL ORIGEN DE HOMERO Y HESÍODO Y EL CERTAMEN DE ÉSTOS